

دراسة تاريخية

عمر سليم عبد القادر التل

تقديم

الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري



متصوفة بغداد

في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي

دراسة تاريخية

الطبعة الأولى
1430هـ - 2009م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2009/5/1706)

956.3
التل، عمر سليم عبد القادر
متصوفة بغداد: في القرن السادس الهجري: دراسة تاريخية/
عمر سليم عبد القادر التل_ عمان: دار المأمون للنشر، 2009.
(448) ص
ر.أ: (1706 / 5/ 2009).
الواصفات: /العراق//بغداد//تاريخ العراق/

- أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.



دار المأمون للنشر والتوزيع
العبدلي - عمارة جوهرة القدس
تلفاكس: ٤٦٤٥٧٥٧
ص.ب: ٩٢٧٨٠٢ عمان ١١١٩٠ الأردن
E-mail: daralmamoun@maktoob.com

متصوفة بغداد

في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي

دراسة تاريخية

عمر سليم عبد القادر التل

الكتاب في الأصل دراسة قدمت في الجامعة الأردنية
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ

دار المأمون للنشر والتوزيع

الإهـداء

إلى والدتي الحنون التي انتقلت إلى جوار ربها الكريم قبل أن تشهد إنجاز هذه الدراسة...

إلى أخي الكبير هشام الذي كان لي أباً رفيقاً بعد والدي، وصديقاً حميماً، ونجدة وسنداً، فكان ولازال من محاسن دنياي...

إلى زوجي الودودة التي حملت عني بصبر جميل ثقل تربية العيال خلال فترة دراستي وانشغالي...

إلى صالحي أمة سيدي رسول اللهρ، الذين لا زالوا أحياء بحكمتهم ورحمتهم وطبهم للنفوس...

أهدي هذا الجهد المتواضع.

الباحث

عمر سليم التل

الفهـرس

الموضـــــــــوع
الصفحـــة

الاختصارات و الرموز

ترمز الحروف والكلمات التالية إلى ما يقابلها أينما وردت في فصول الدراسة:

أ) العربية

ص:	صفحة
ج:	جزء
ق:	قسم
ع:	عدد
ت:	توفي
هـ:	هجري
م:	ميلادي
ط:	طبعة
د. ط:	دون طبعة
د. ت:	دون تاريخ نشر
د. م:	دون مكان نشر
د. ن:	دون ناشر

ب) الاجنبية

P:	page
EI:	The Encyclopaedia of Islam.

تقديــم

بقلم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

هذه دراسـة جـادة للتصوف البغـدادي في القرن السادس الهجري, فهي تتناول فترة - وموقعاً - لم تجد العناية من قبل على أهميتها, فقد حصل فيها تطورات مهمة مثل ازدهار ظاهرة الفقهاء الصوفية ومهدت لأخرى مثل ظهور الطرق الصوفية.

وكان للظروف العامة أثرها, فقد شهدت الفترة فقد الخلافة العباسية لسلطاتها السياسية والإدارية التي صارت للسلاجقة الذين خلفوا البويهيين في ذلك منذ أواسط القرن الخامس الهجري, وحاول الخلفاء تعزيز دورهم الديني في جهودهم لاستعادة سلطتهم ودورهم (منذ القرن الخامس) ونجحوا لحد ما في النصف الثاني من القرن السادس, وبخاصة زمن الناصر لدين الله.

وحاول الخلفاء منذ القرن الخامس الهجري تأكيد دورهم الديني وتوسيعه بالالتفات إلى الفئات الشعبية وما لها من مؤسسات لتعزيز وضعهم وللإفادة من دعمهم, ومن ذلك, كما اتضح بعدئذ, حركة التصوف وحركة الفتوة.

وقد حاول الباحث أن يضع التصوف البغدادي في سياق تطور حركة التصوف, فهو لم يكن معزولاً بل كان امتداداً حيوياً له وبذلك أظهر موقعه من تطور الحركة الصوفية عامة وما حصل من تطورات في التصوف البغدادي.

وسيرى القارئ البعدين التاريخي والجغرافي لحركة التصوف البغدادي في هذه الدراسة مما يكسبها حيوية وإمتاعا. ولئن كانت النظرة إلى بعض المتصوفة في فترة سابقة سلبيةً فإن النظرة في هذه الفترة كانت, كما يبدو من الدراسة, إيجابيةً، بل إن الحركة شملت شيوخاً وصوفية من مذاهب متنافرة، بل ولعلها كانت عوناً على تخفيف أثر الإختلاف.

وقد كان للغزالي وربما لبعض شيوخ الصوفية الكبار دور في استقرار النظرة الايجابية للتصوف. وهناك تيار مهم ظهر في التصوف البغدادي وكان أثره مهماً في هذا الإتجاه وهو ظاهرة الفقهاء الصوفية وهم الصوفية الذين يجمعون بين الشريعة والتصوف, بل وصار الاتجاه إلى دراسة الشريعة قبل الخلوة. ويتمثل هذا مؤسسياً في وجود المدرسة إلى جانب الرباط, وقد كان هذا هو الإتجاه المألوف، وقد تؤسس المدرسة قبل الرباط في بعض الأحيان.

ولعل هذا يساعد على فهم جانب من مشاركة الصوفية في الحياة العامة, فيلاحظ أن بعض العلماء الصوفية كان يدرس, أو يتولى القضاء أو غير ذلك. وهذا يشير إلى تطور آخر في التصوف وهو أنه لم يعد معزولاً عن المجتمع بل متصل به.

وكان للصوفية الفقهاء اتصالات مع الخلفاء وربما كبار رجال الدولة. وكانت المبادرة من دار الخلافة أو المقربين منها مما يسر ذلك الإتجاه نحو المؤسسية من جهة ومواجهة الدعوة الإسماعيلية من جهة أخرى.

ومن الإتجاه للمؤسسية إحداث المدارس النظامية (على يد نظام الملك). لقد حول نظام الملك المدرسة الحرة إلى مؤسسة رسمية لها وقوفها ومعاليمها للطلبة تدرس مذهباً معيناً (الشافعي/الأشعري) ليواجه دعاية الفاطميين وليسند السلطنة؛ ورأت الخلافة في إنشاء الربط وتخصيص الأوقاف لها وتشجيعها – وإن بصورة غير مباشرة – وسيلة لدعمها, كما أن في إنشاء المدارس دعم في نفس الإتجاه.

هل نقول أنها رأت في المؤسسات الشعبية - بما لها من أثر- مجالاً فعالاً لإسنادها في وجه السلطنة؟ هذا وارد من الإحتكاك بين الجهتين أحيانا.

وفي هذا الإتجاه يمكن الإشارة إلى منظمات الفتوة, وهي في الأساس حرفية, في القرن السادس الهجري خاصةً, والصلات بين التصوف و الفتوة تعود لفترة أسبق ولكنها الآن أوسع تنظيماً وانتشاراً. وإن كانت الفتوة في عدة مجموعات بينها فتوة العيارين وفتوة الصوفية وفتوة الحرف, فقد وحدها الناصر لدين الله بعد أن انتمى إلى مجموعة منها, وحدثها وأعطاها معاني رفيعة, وترأسها وأدخل أمراء عدة فيها، وهكذا وجدت الخلافة في مؤسسات مدنية شعبية قوة تسندها وتوسع مجال نفوذها.

إن اتصال الخلافة بالصوفية وتخصيص الأوقاف للربط والإكثار منها يذكر بالأوقاف للمدارس, ولعله ساعد على إكسابها الصفة المؤسسية كما حصل مع المدرسة و زاد من نشاطها في المجتمع ليشمل العامة والخاصة, هذا إلى أن بعض الربط أنشئ للنساء.

إن الكثير من أسماء المتصوفة يشير إلى أن أصحابها من أهل الحرف كما أن بين التجار متصوفة, مما يشير إلى توسع التصوف ليشمل فئات الشعب. يبدو أن الإتجاه العام في هذه الفترة كان نحو المأسسة. فقد تمأسست المدرسة

في النظاميات وتمأسست الربط بعدما صارت لها الأوقاف وربما تمأسست الفتوة في تنظيمات الحرف والأصناف.

والآن بدأت أوليات أدت إلى ظهور الطرق الصوفية التي عاش أقطابها من أمثال الشيخ عبد القادر الجيلي (الكيلاني) والسيد أحمد الرفاعي والشيخ أبي النجيب السهروردي في هذه الفترة.

وربما كان لمأسسة الربط ولكثرة المريدين ولدوام الصلة بين الشيخ والمريد في الرباط والمدرسة وللجو العام, ربما كان لكل هذه صلة بظهور الطرق الصوفية واتخاذها شكلها المؤسسي في القرن السابع الهجري.

وبعد، فقد استمرت بعض الربط تعتمد على الهبات والصدقات, ليس لها أوقاف, كما استمر وجود المتصوفة الفقراء في تيار آخر لحركة التصوف.

لقد قدمت هذه الدراسة معلومات و آراء تلقي أضواء على مرحلة مهمة في تطور التصوف, وأنا لا أقصد تقييمها ولكني أشير إلى ما ألقته من ضوء على التطورات في التصوف البغدادي في القرن السادس الهجري.

وبعد, فإنها دراسة تاريخية موضوعية في الأساس.

عمان/الأردن

في 2 آذار، 2009 م

المقدمـة

شهد القرن السادس الهجري نضوج التصوف من حيث هو حركة اجتماعية كان لها أثرها الواضح في مختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية والسياسية في بغداد.

وقبل ذلك كان التصوف قد تلقى دفعة قوية من وزير السلطنة السلجوقية نظام الملك في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ضمن توجه السلطنة لإحياء المذاهب السنية لمواجهة الفاطميين.

وبعد زوال الهيمنة السلجوقية على بغداد في أواخر النصف الأول من القرن السادس الهجري واصل الخلفاء العباسيون تبنيهم للتصوف نظراً لسعة انتشاره بين الناس ولتأثيره في حياتهم وربما أيضاً لقدرته على التخفيف من غلواء الخلافات المذهبية.

إن دراسة متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري تمهد لفهم حركة التصوف وتطوراتها في القرون التالية في مختلف بلاد الإسلام، كما يمهد لفهم الدور الذي قاموا به سواء في البلاد المجاورة أو البعيدة عن بغداد، ويزيد من أهمية الدارسة ما يمكن ان يقال من أن التصوف صبغ المجتمعات الاسلامية عامة بصبغته الخاصة ولمدة غير قصيرة.

لم يحظ موضوع الدارسة باهتمام كافٍ من قبل الباحثين المعاصرين سواءً من العرب أو غيرهم، بل ربما لم يكرس احد منهم بحثاً وافياً لهذا الموضوع أصلاً. إن أكثر الدراسات السابقة عن التصوف نادراً ما تصل إلى القرن السادس الهجري، وإن وصلت فإنها غالباً ما تركز اهتمامها على معالجة ما أطلق عليه تسمية "التصوف الفلسفي" الذي كان له رواجه خارج بغداد، وذلك رغم أهمية دراسة التصوف البغدادي في تلك الفترة نظراً لكونها فترة تكوين لأهم المؤسسات الصوفية التي ظهرت لاحقاً، أعني الطرق الصوفية، وقد كان للمستشرقين دور هام في توجيه البحوث نحو التصوف الفلسفي وذلك على حساب الاهتمام

بالتصوف البغدادي. وبالتالي، فإن أبرز ما يميز هذا البحث عن الدراسات السابقة تركيزه على متصوفة بغداد.

حاولت هذه الدراسة أن تجيب على عدد من الأسئلة حول متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري: كيف اختلف التصوف البغدادي في القرن السادس الهجري عنه في الفترة السابقة، وما هي أبرز ملامح الاستمرار فيه؟ من هم أبرز شيوخ التصوف البغدادي وتلاميذهم وخلفياتهم وعلاقاتهم الرسمية والشعبية؟ وما طبيعة ودور المؤسسات التي انتظمت عملهم في بغداد؟ وما هي مواصفات الخطاب الصوفي في الفترة محل البحث، وكيف اختلف خطابهم عن خطاب الفقهاء؟ ثم ما هو الدور الاجتماعي الذي اضطلعوا به من خلال علاقاتهم مع فئات المجتمع البغدادي؟ وقد يجد القارئ في مجمل البحث إجابة على مسألة ما إذا كان التصوف هروباً من الواقع المعاش في بغداد أم محاولة لحل مشكلاته.

قسم الباحث موضوعه "متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري" إلى أربعة فصول وتمهيد.

أما التمهيد فقد قسم إلى قسمين تناول الأول منهما الأوضاع العامة في بغداد في الفترة محل البحث. وتناول القسم الثاني من التمهيد التطورات التي شهدها التصوف في بغداد حتى نهاية القرن الخامس الهجري، وفيه عرض الباحث لتاريخ التسمية باسم "الصوفي"، ومكانة التصوف من بقية علوم الشريعة، وانتقال معارف الصوفية من الكتمان إلى العلن، وتدوينها، وبداية نشوء الربط الصوفية في بغداد وطبيعة العلاقة بين الصوفية والفقهاء في تلك الفترة، ومظاهر الاستمرار في تاريخ التصوف والتي انتقلت إلى القرن السادس الهجري، وتزامن دخول السلاجقة إلى بغداد مع انتعاش التوجه الأشعري و الصوفي بتأثير الوزير نظام الملك، وأهم المصنفات الصوفية في القرن الخامس الهجري، ونشوء رباط شيخ الشيوخ.

عالج الفصل الأول "شيوخ التصوف البغدادي ونساؤه في القرن السادس الهجري"، وقد تعمد الباحث الإسهاب في هذا الفصل نظراً لأن حياة شيوخ التصوف وتلاميذهم وتراجمهم تعطي صورة حية لحركة التصوف نفسها وانتشارها ومميزاتها في تلك المرحلة، ولأن متصوفة بغداد هم موضوع البحث أصلاً. وفي هذا الفصل يظهر بوضوح تيار تصوف الفقهاء الذي ميّز التصوف في القرن السادس الهجري أكثر من غيره من القرون.

أما الفصل الثاني فتناول المؤسسات الصوفية، وهنا تبدو ظاهرة بناء الربط الصوفية جنب مدارس العلوم الشرعية بوصفها تعبيراً مؤسسياً عن تنامي تيار تصوف الفقهاء. وإلى جانب الربط والمدارس تناول الفصل المؤسسات التابعة لها كخزائن الكتب الموجودة في الربط، كما تناول مؤسسة شيخ الشيوخ، والطرق الصوفية بما هي تطور حادث وإن كان متأخراً في حركة التصوف. كما عرض الفصل للعلاقة المؤسسية الرئيسة في التصوف والمتمثلة بعلاقة الشيخ بالمريد والتي من خلالها انتقل التصوف من جيل إلى جيل.

في الفصل الثالث عالج الباحث الخطاب الصوفي من حيث أسسه وموضوعاته ومفاهيمه، حيث تطرق الباحث إلى ما صدر عن الصوفية من اقوال تعبّر عن مواقفهم وقيمهم وعلومهم وأحوالهم، ففي أسس الخطاب عرض الباحث لأهم المعتقدات التي أجمعوا عليها والذهنية الصوفية القائمة على أساس من السببية تميزوا به. وتضمنت موضوعات الخطاب القضايا التي طرحوها في مجالس وعظهم ومصنفاتهم. أما المفاهيم فيقصد بها ألفاظهم ومصطلحاتهم التي اصطلحوا عليها للتعبير عن خبراتهم، وهي اصطلاحات أغلبها يتجاوز الدلالة اللغوية المباشرة المتعارف عليها لدى الناس.

وعرض الفصل الرابع لعلاقة متصوفة بغداد بفئات المجتمع ومؤسساته حيث تناولها البحث ضمن ثلاثة محاور: الخلافة العباسية وعلاقتها بالتصوف، وتبنيها لمتصوفة الربط، وسعيها لاحتواء وتوجيه حركة التصوف. ثم تناول الفصل علاقة الصوفية بالفقهاء حيث تقارب التياران بفعل نشاط حركة تصوف الفقهاء. وأخيراً عالج الفصل علاقة الصوفية بالعامة كالعيارين والشطار، وأهل الفتوة وتنظيمها، والاصناف وارباب المهن و التجار.

أفاد الباحث من مجموعة متنوعة من المصادر تراوحت بين كتب التصوف وكتب التراجم والطبقات وكتب التاريخ العام، وكتب البلدان والرحلات، وغيرها، إضافة إلى عدد من الدراسات الحديثة.

تعد كتب الشيخ عبد القادر الجيلي (ت 561 هـ): كتاب الفتح الرباني و الفيض الرحماني، وفتوح الغيب، والغنية مصادر هامة للتعريف بالخطاب الصوفي وموضوعاته، وقد دوّن الكتابين الأولين تلاميذ الشيخ خلال مجالس وعظه، وهما يبرزان نظرة الجيلي للمجتمع البغدادي وما اعتراه من مشكلات وتصوره للمخرج منها. اما كتاب الغنية فكتاب فقه شامل على نسق

كتاب الغزالي إحياء علوم الدين، حيث يشرح جوانب الاسلام الفقهية بروح صوفية واضحة.

ويتركز كتاب أبي النجيب السهروردي (ت 563 هـ) الموسوم بـ "آداب المريدين" على عرض التصوف من حيث هو آداب، وهو كتاب موجز بعبارات قصيرة فيها من الوضوح و التفسير لقضايا التصوف ما لا يوجد في غيره من كتب المعاصرين.

ويعد كتاب الشهاب السهروردي (ت 632 هـ) ذائع الصيت "عوارف المعارف" من أول المصادر التي عالجت آداب الصوفية داخل ربطهم وزواياهم، وهذا الجانب من الكتاب يؤكد أن مسعى المؤلف – المقرب من الخليفة الناصر لدين الله – لوضع ضوابط للحياة الصوفية في بغداد إنما جاء إثر تزايد أعداد الربط على نحو يستدعي هذا المسعى. لكن الشهاب يعرض أيضاً للعديد من القضايا الأخرى المتصلة بالصوفية عرضاً موثقاً بالأحكام الشرعية ويفسر من خلالها دلالات ومعاني الأحوال والمقامات المتعارف عليها عندهم.

ومن المصارد الصوفية الهامة كتاب الشطنوفي (ت 713 هـ) " بهجة الأسرار " الذي وضعه في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلي، وهو من أشهر ما كتب في مناقب الشيخ، و إضافة إلى ذلك فقد جاء قسم كبير من الكتاب ليُترجم للعديد من شيوخ التصوف المعاصرين للجيلي، وفي الكتاب عرض مفصل لتلاميذه وأصحابه ومن كان يحضر مجالسه من أعيان الفترة.

ويتضمن الكتاب معلومات هامة ونادرة عن رباط الجيلي ومدرسته والعلوم التي كان الجيلي يدرسها، ومواصفات مجلسه، والرجال الذين التقى بهم. ويكثر الشطنوفي من إيراد نصوص كاملة للجيلي تبحث في صلب التصوف وهي نصوص تغلب عليها اللغة الرمزية الجميلة، وفيها إشارات فريدة إلى علوم الصوفية و تشابيه ذات دلالات قوية، ويتخلل تلك النصوص تعريفات لمصطلحات صوفية ذات أهمية. وقد أفادت كثيرمن كتب التراجم من كتاب الشطنوفي إلا أن بعضها لم يشر إليه كمصدر.

و يكاد كتاب قاضي القضاة محمد بن يحيى التادفي (ت963 هـ) الموسوم بـ " قلائد الجواهر" أن يكون نسخة مطابقة لكتاب الشطنوفي.

أكثر الباحث من اللجوء إلى كتاب "طبقات الصوفية " لأبي عبد الرحمن السلمي (ت412 هـ) و بخاصة فيما يتصل بتراجم صوفية القرنين الثالث و الرابع الهجريين، وأفاد منه في موضوع الخطاب الصوفي، والفتوة عند الصوفية. ويعدّ السلمي مرجعاً للعديد من المؤلفين الذين عاصروه كأبي نعيم الاصفهاني (ت 430 هـ) في كتابه "حلية الأولياء"، و الخطيب البغدادي (ت463 هـ) في "تاريخ بغداد"، وأبي القاسم القشيري (ت 465 هـ) في "الرسالة القشيرية " التي كانت أول الكتب الجامعة بين تراجم الرجال وشرح المعارف الصوفية.

كما أفاد الباحث من كتب التراجم الصوفية المتأخرة، مثل "طبقات الشعراني" (ت 973 هـ) الذي اتسم بالحذر فيما يورده من أقوال الصوفية، و "طبقات المناوي" (ت 1031 هـ) الذي تميز بقدر من النقد تجاه بعض من ترجم لهم، وكتاب الجامي (ت898هـ) " نفحات الأنس " الذي أورد ترجمات نادرة لبعض صوفية المشرق الذين تتلمذوا على شيوخ بغداد.

ولكتاب "الأنساب" الذي صنفه السمعاني (ت 562 هـ) أهمية خاصة بسبب التقائه بشيوخ التصوف البغدادي الكبار، فقد حضر بعض مجالس الجيلي، وأخذ عن أبي النجيب السهروردي.

أما ابن النجار (ت 643 هـ) صاحب "ذيل تاريخ بغداد" فقد لازم الشهاب السهروردي فترة غير قليلة وترجم له وللعديد من تلاميذ المشايخ الكبار. ومع أن ما وصلنا من هذا المصنف يخلو من ترجمة للجيلي إلا أن ابن الدمياطي (ت 749هـ) أورد في كتابه "المستفاد من ذيل تاريخ بغداد " ترجمة له.

وترجم ابن خلكان (ت 681 هـ) لمشاهير شيوخ التصوف البغدادي في كتاب "وفيات الأعيان"، لكن مع ذلك جاء كتابه خلواً من أي ترجمة للجيلي دون أن يتوصل الباحث إلى سبب لذلك.

وأورد أبو شامة (ت 665 هـ) في " الذيل على الروضتين " بعض الأخبار الفذة عن صوفية بغداد.

وجمع الذهبي (ت 748 هـ) في "تاريخ الاسلام" كماً ضخماً من الأخبار والتراجم الهامة، وقد أفاد الذهبي كثيراً ممن سبقه فاعتمد أكثر من مصدر في تراجمه ومن ضمنها مصادر مفقودة.

واعتمد أبو الفرج بن الجوزي (ت 597 هـ) في كتابه "صفة الصفوة " على كتاب الحلية لأبي نعيم، وبالرغم من أنه زاد فيه تراجم لبعض رجال عصره إلاّ أنه لم يذكر أحداً ممن كان له شأن يذكر في التصوف. ومع أن ابن الجوزي كان من أشد نقاد الصوفية إلا أن نقده الذي ضمنه كتابه " تلبيس إبليس" جاء نقداً لمظاهر بعض الصوفية دون أن يذكر فيه شيئاً عن الكبار أمثال الجيلي و السهروردي و الرفاعي.

أما كتابه "المنتظم" فقد جاءت فيه أخبار الصوفية على نحو موجز بقصد وذلك بشهادة سبطه و ابن الاثير. وقد وجد الباحث في "الكامل" لابن الأثير (ت 630 هـ) رقيباً ناقداً لما أورده ابن الجوزي من تراجم الصوفية وأخبارهم.

وتابع سبط ابن الجوزي (ت 654 هـ) في كتابه "مرآة الزمان" أكثر ما أورده جده إلا أنه كان ناقداً لمواقف جده تجاه بعض الصوفية.

و خصص ابن الساعي (ت 674 هـ) قسماً كبيراً من كتابه "مختصر أخبار الخلفاء " لترجمة السيد أحمد الرفاعي وخلفائه وعلاقاتهم بالخلافة العباسية.

وأورد ابن شاهنشاه (ت 617 هـ) في "مضمار الحقائق" أخباراً مفصلة عن سفارات شيخ الشيوخ في بغداد إلى صلاح الدين الأيوبي وعن العلاقة بينهما وعن مدى الاحترام الذي كان يتمتع به آنذاك.

أفاد البحث من دراسات حديثة، منها كتاب المستشرقة آنا ماري شيمل: "الأبعاد الصوفية في الاسلام" حيث وجد الباحث فيه تعميمات مفيدة.

و أفاد البحث من بعض ما ذكره المستشرق الفرنسي ماسينيون في كتابه "الآم الحلاج "، وبخاصة بعض النبذ عن متصوفة بغداد في الفترة محل البحث.

وأوردت "دائرة المعارف الاسلامية/بريل" عدداً من الأبحاث التي وجد فيها الباحث كثيراً من الإشارات إلى متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري.

واجه الباحث عدداً من الصعوبات خلال البحث، فمن ذلك تشتت المعلومات في كتب التراجم و الطبقات التي وضعت على أساس مذهبي، و بما أن التصوف ليس مقصوراً على مذهب فقهي دون آخر فقد اضطر الباحث إلى الرجوع إلى أكثر تلك المصادر لكي يكمل النقص الموجود في بعضها من بعضها الآخر.

و تمثلت صعوبة أخرى في أن أكثر كتب التصوف قليلة الإهتمام بالأخبار التاريخية الموثقة بالزمان و المكان و التي وجدها الباحث متناثرة في نتف من كتبهم و أخبارهم، و يعود ذلك - إلى حد كبير - لتركز اهتمامها على العلاقة غير التاريخية بين الانسان و ربه، و هو أمر كان من شأنه أن يزيد من صعوبة استخراج الدلالة التاريخية منها.

أما الصعوبة الثالثة فتكمن في أن دراسة التصوف– حتى تكون منصفة – تتطلب استخدام الألفاظ و المصطلحات الصوفية، و هنا تبرز مشكلة المصطلح الصوفي من حيث تعدد دلالة اللفظة الواحدة لدى الصوفي الواحد، و يرجع ذلك لارتقائه في الطريق الصوفي إذ تزداد لطافة التعابير و غموضها كلما ازداد ارتقاؤه، وهو أمر دعى مصنفين مثل الشعراني لاجتناب أقوالهم في البدايات و لانتخاب أقوالهم في النهايات لدلالتها على الكمال عندهم. يضاف إلى ذلك أن دلالات الألفاظ تتفاوت من صوفي لآخر دون أن يكون هناك معنىً واحداً معتمداً لديهم، والعذر لهم في ذلك أن هذا بالضبط هو ما يعنيه التصوف من حيث هو أحوال ومواجيد يصعب التعبير عنها بالألفاظ ذات الدلالة الاعتيادية في اللغة نظراً لانطواء ألفاظهم على إيحاءات تضيق المعاني الاعتيادية في الألفاظ عن الاحاطة بها، ولأن دقة النص الصوفي أوجز من أي شرح أو إعادة صياغة، ولذلك وصفت بأنها إشارات، والإشارات لا يمكن إدراك فحواها دون توفر قدر من الفهم للمشار إليه عندهم، والبحث في المشار إليه يخرج الدراسة عن تاريخيتها. هذا الأمر ألجأ الباحث إلى الإبقاء على الألفاظ كما وردت، وإلى الإكثار من إيراد النصوص والاقتباسات، لكنه مع ذلك حاول أن يقدم معنى عاماً لتلك النصوص دون أن يكثر البحث في الألفاظ ذاتها.

لقد سعت هذه الدراسة إلى الإحاطة بأهم شيوخ التصوف البغدادي وتلاميذهم في الفترة محل البحث بحيث أبرزت منحى تصوف الفقهاء الذي ميز التصوف في القرن السادس الهجري عن غيره من القرون، ودرست خلفياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين فئات المجتمع البغدادي من جهة أخرى، كما عرضت بقدر من التوسع لأهم المؤسسات الصوفية سواء منها الرسمية وغير الرسمية، ومدى الدور الذي لعبته في الحياة الاجتماعية ببغداد. وقدمت الدراسة صورة لأهم الأسس والمفاهيم والموضوعات التي قام عليها الخطاب الصوفي سواء منها ما كان استمراراً لما سبق في القرون الماضية أو لما استجد في القرن السادس الهجري.

وخرج البحث بنتيجة مفادها أن خروج التصوف من عزلته إلى العلن ترافق مع نشاط بناء الربط الصوفية والمدارس ومع تيار تصوف الفقهاء الذي أسهم بدوره في تهدئة التوترات المذهبية وتخفيف حدّة العلاقة بين الصوفية والفقهاء، وهو أمر مهد لانتشار التصوف بين جماهير الناس بعد أن كان محصوراً في فئات قليلة منهم، كما مهد لتطور آخر - ولكنه تطور لاحق - تمثل بظهور الطرق الصوفية.

تمهيد

أ ــ الأوضاع العامة في بغداد في القرن السادس الهجري

قسم العرب بلاد مابين النهرين إلى إقليمين، الأسفل والأعلى، و عرف الأسفل باسم العراق وهو ذو أرض رسوبية خصبة، وعرف الإقليم الأعلى بالجزيرة وهي سهول صخرية تحيط بها مياه أعالي الفرات و دجلة والأنهار التي تصب فيها جنوبي السهول الصخرية[1]، ومعنى العراق الجرف أو الساحل، وكان العرب يسمون السهل الرسوبي بأرض السواد و اتسع مدلول كلمة السواد حتى صارت هي والعراق لفظين مترادفين في الغالب[2]. أما الحدّ الطبيعي بين إقليمي الجزيرة والعراق فحدد بخط يبدأ من دجلة عند تكريت ويتجه غرباً إلى الفرات ثم يعبره أسفل من عانة بشيء يسير، ومن جنوب هذا الخط يبدأ السواد[3].

وكان العرب يسقون أرض مابين النهرين بتحويل الفائض من ماء الفرات إلى عدد من الأنهار تأخذ من الفرات إلى دجلة فتسقى سهول مابين النهرين، وأما الأرض الواقعة شرقي دجلة فكانت تسقى إما من الأنهار المنحدرة من جبال إيران، وإما من أنهار تخرج من دجلة متجهة شرقاً ثم تعود إليه[4].

و الأنهار التي تحمل من الفرات إلى دجلة أربعة: نهر عيسى الذي بنى الخليفة المنصور فوق مصبه المدينة المدورة، ونهر صرصر وهو يجري بموازاة نهر عيسى، ونهر الملك وكانت على ضفافه مدينة يقال لها نهر الملك جنوب صرصر، ونهر كوثى أسفل نهر الملك، والنهران الأخيران يقع مصباهما أسفل مدينة المدائن[5].

وقد عرفت بغداد عدداً كبيراً من أنواع السفن التي كانت تستخدم في المواصلات النهرية، وربما استعمل بعضها في البحار، ويذكر من أسماء تلك السفن: مضفرة، وحراقة، وشبارة، وطيار، وشذى، وزبزب، وسميرية وسمارية، وخيطية، وسفينة، وزورق، وطرادة، وغيرها[6].

شرع المنصور ببناء المدينة المدورة سنة 145هـ، وهي نواة مدينة بغداد، فوق مصب نهر عيسى في دجلة، وكان للمدينة أربعة أبواب متساوية الأبعاد: باب البصرة وباب الكوفة وباب الشام وباب خراسان، ويخرج من كل باب

(1) لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 16 – 17 .
(2) المرجع نفسه، ص40 – 41 .
(3) المرجع نفسه، ص89 .
(4) المرجع نفسه، ص 16 .
(5) لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، نهر عيسى، ص 48، نهر صرصر ص50، نهر الملك ص93، نهر كوثى ص 94.
(6) مقدسي، خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، ص 33 (الهامش رقم 63).

طريق، وبمرور الوقت نشأت أرباض واسعة على هذه الطرق الأربعة، ثم اندمجت بعد ذلك ضمن المدينة وقام منها مدينة بغداد الكبرى، وكان في الجانب الشرقي من بغداد ثلاث محلات هي الرصافة[1] والشماسية[2] والمخرم [3] وكانت هذه المحلات محاطة بسور نصف دائري، وكان الربض الممتد جنوباً على الطريق الخارج من باب الكوفة خارج أسوار المدينة المدورة يعرف بالكرخ، ويناظر الكرخ في شمال باب الشام محلة الحربية[4]، وفي غرب المدينة المدورة يقع ربض باب المحول[5]، وقد تغيرت خطط بغداد بعد ذلك بسبب اتساع المدينة وخراب بعض أقسامها، وبعد أن رجعت العاصمة إلى بغداد، بعد انتقالها إلى سامراء بين سنتي 221هـ - 279هـ، أقام الخلفاء في الجانب الشرقي من بغداد خلال القرون التالية، وبنوا قصورهم في أواخر العصر العباسي جنوب المخرم الواقعة أسفل المحلات الثلاث داخل أسوار بغداد الشرقية[6].

وكانت بغداد مركز نظام محكم للطرق، وكانت الطرق الآتية من أقاصي الشرق تعبر دجلة[7]، فكانت بغداد تمثل حلقة الوصل بين المشرق والمغرب يمر فيها المسافرون على اختلاف مقاصدهم، وخلال ذلك يجري بينهم التفاعل الحضاري بجوانبه المتعددة الاقتصادية والسياسية و الدينية و العلمية.

وفي نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري كان في بغداد عشر محلات "كل محلة كبلدٍ من بلاد الشام"[8]، وهذه المحلات هي: الكرخ، وباب الطاق[9]، وسوق السلاح، والمخرّم، وسوق الدابة، و نهر المعلى، ودار الخلافة، وباب المراتب، وباب الأزج[10]، والمأمونية[1].

---

(1) بناها المهدي بأمر ابيه الخليفة المنصور. ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 46.
(2) منسوبة إلى بعض شماسي النصارى. ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 361.
(3) فيها كانت الدار التي يسكنها السلاطين البويهية والسلجوقية، و المخرم اسم رجل من العرب كان ينزل هناك في بدء الاسلام. ياقوت، معجم البلدان، ج 5، ص 71 .
(4) محلة كبيرة تنسب إلى حرب بن عبد الله الراوندي احد قادة المنصور، وبينها وبين بغداد نحو ميلين. ياقوت، معجم البلدان،ج 2، ص 237 .
(5) محلة كبيرة منفردة بجنب الكرخ. معجم البلدان، ج 5، ص 66.
(6) لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 48 – 51 .
(7) المرجع نفسه، ص 22 .
(8) مقدسي، خطط بغداد، ص21.
(9) محلة بالجانب الشرقي تعرف بطاق أسماء. معجم البلدان، ج 1، ص 308 .
(10) باب الأزج محلة كبيرة ذات اسواق كثيرة ومحال كبار في شرقي بغداد. معجم البلدان، ج 1، ص 168.

وكلمة "باب" غير مقصورة على المعنى الحرفي للكلمة، بل يقصد بها أحياناً المحلة التي قرب ذلك الباب، فباب الطاق يشير إلى باب خاص بهذا الإسم في الجانب الشرقي لكنه يطلق أيضاً على محلة كبيرة في المدينة وقد يستعمل أحياناً للإشارة إلى كل الجانب الشرقي، وكذلك اسم الكرخ يشير إلى محلة كبيرة في الجانب الغربي ولكنه يطلق أحياناً على كل الجانب الغربي، أما كلمة "دار " فتعني عمارة فخمة أو قصراً أو مسكناً ضخماً يتكون من بناء واحد أو عدة أبنية، وكلمة "سوق" لا تعني الدكاكين فحسب، و إنما تعني المساكن أيضاً [2].

كان الجامع الرسمي للخلافة العباسية في الجانب الشرقي من بغداد وكان يعرف بجامع القصر ثم أطلق عليه اسم جامع الخليفة ثم جامع الخلفاء، وكان هذا الجامع أحد الجوامع الثلاثة الكبيرة في بغداد – أما الجامعان الآخران فهما جامع المنصور وجامع الرصافة – وكانت الصفة الرسمية لجامع الخليفة تظهر في قراءة عهود القضاة فيه، و إقامة صلاة الجنازة على الاعيان والعلماء، وتعقد فيه حلقات الفقهاء والمناظرين والمحدثين، إضافة إلى إقامة صلاة الجمعة[3].

أما المساجد غير الجامعة فكانت تعد بالآلاف، وكان يُحتاج إلى إذنٍ من الخليفة لكي يحول مسجد إلى مسجد جامع[4]. وكان ازدياد عدد المساجد الجامعة دليلاً على ان محلات بغداد كانت أشبه بالأحياء المستقلة[5] .

وكان مقر الخليفة في دار الخلافة في شرقي بغداد وكانت الدار تحتل مساحة تزيد على ربع بغداد الشرقية، وفيها كان جميع العباسيين – حسب ابن جبير - معتقلين اعتقالاً جميلاً لا يخرجون ولا يظهرون[6]، وفيها كانت قصور الخلفاء مع بساتينهم الملحقة بها، وفي دار الخلافة كانت تقع دار الوزارة

---

(1) مقدسي، خطط بغداد، ص 24. هذه المحلات قدرها جورج مقدسي تقديراً بناءً على وصف ابن عقيل (ت513هـ) الذي اعتبر محلات أخرى جزءاً من المحلات العشرة المذكورة. و ذكر ان ابن عقيل كتب وصفه في أواخر عمره. و المأمونية منسوبة للمأمون وهي محلة كبيرة آهلة. معجم البلدان، ج 5، ص 44.

(2) مقدسي، خطط بغداد، ص 12 – 13.

(3) مصطفى جواد، خارطة بغداد، ص 124 – 125 .

(4) للتوسع في بيان الفرق بين المسجد والمسجد الجامع انظر: مقدسي، نشأة الكليات، ص 17 – 19.

(5) شترك، بغداد، ص 112 .

(6) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص 163، و قد وصل ابن جبير إلى بغداد سنة 580هـ.

والدواوين وغيرها، وكانت دار الخلافة مسورة بسور له تسعة أبواب رئيسة، وقد شيد حول دار الخلافة المحلات والأسواق والدور فكانت أصلاً لمدينة بغداد الرئيسية التي ظهرت في العهد الأخير، ثم في عهد الخليفة المستظهر (487 – 512هـ) شرع بإنشاء سور جديد أحاط بهذه المدينة الجديدة وبداخلها دار الخلافة وسورها، وجعل للسور أربعة أبواب: باب السلطان، وباب الظفرية[1]، وباب الحلبة[2] لقربه من ميدان السباق، وباب البصلية[3].

وكان سلاطين السلاجقة إذا جاءوا إلى بغداد ينزلون في مجموعة قصور أقام فيها البويهيون قبلهم وكان يطلق على مجموع تلك القصور إسم "دار المملكة" ثم تبدل اسمها في زمن السلاجقة فأصبحت تسمى "دار السلطنة" أو "الدار السلطانية"، ولم تكن هذه القصور ثابتة دائماً في بنائها أو في مكانها[4]، وكانت تقع في منطقة أطلق عليها سوق الثلاثاء[5] والتي صارت تسمى فيما بعد بسوق السلطان[6]. وفي آخر سوق الثلاثاء كانت تقع المدرسة النظامية التي أنشأها الوزير نظام الملك (ت485هـ) وافتتحت سنة 459 هـ[7] وقد قام السلطان ملكشاه بتوسعة مسجد المخرم وأعاد بناءه سنة 484هـ وأطلق عليه منذ ذلك الحين اسم "جامع السلطان"[8]. وهكذا تظهر الموازاة بين المؤسسات العباسية و المؤسسات السلجوقية فهناك دار الخلافة وجامع الخليفة يوازيها دار السلطنة وجامع السلطان.

ويبدو أن بعض محلات بغداد كانت تختص بسكنى فئات من الناس دون غيرهم، فسوق يحيى مثلاً كانت جامعة بين دور الوزراء و الأمراء في شرقي بغداد، وكانت دار فرج في آخر سوق يحيى مساكن الثقات و الرؤساء، وكانت

---

(1) باب الظفرية محلة كبيرة بشرقي بغداد يظن أنها منسوبة لظفر أحد خدم دار الخلافة. معجم البلدان، ج 4، ص 61.

(2) محلة كبيرة واسعة في شرقي بغداد عند باب الازج . معجم البلدان، ج 2، ص 290 .

(3) مصطفى جواد، خارطة بغداد، ص 157 – 162 .

(4) مقدسي، خطط بغداد، ص 78 .

(5) المرجع نفسه، ص 57 (الهامش رقم 112). وسوق الثلاثاء منسوب إلى اليوم الذي كانت تقوم فيه السوق قبل ان يعمر المنصور بغداد، ياقوت، معجم البلدان، ج 3،ص 283 .

(6) المرجع نفسه، ص 83.

(7) مصطفى جواد، خارطة بغداد، ص 154.

(8) شترك، بغداد، ص 105. وقد أتم عمارته بهروز خادم السلطنة السلجوقية سنة 502 هـ، المنتظم، ج 9، ص 159.

سوق الوراقين تعقد فيها مجالس العلماء والشعراء، كما كان باب المراتب[1] محلة تختص بالكبراء وأرباب المناصب، وكان درب الزعفران بالكرخ لا يسكنه ارباب المهن بل أهل البز (الحرير) والعطر، فلم يكن العطارون يختلطون بأصحاب المهن ذات الروائح الكريهة، وكان درب سليمان في الرصافة مقصوراً على القضاة والشهود وكبار التجار[2].

وكانت الأسوار تبنى في بغداد حول بعض المناطق بهدف الحماية من مياه الفياضانات[3]، وقد قدم جورج مقدسي نظرته حول وظيفة بناء الأسوار في بغداد كسور طغرل الذي بناه سنة 448هـ، وسور الخليفة المستظهر الذي بناه سنة 488هـ، استدل فيها على الحالة المتوترة بين الخلافة و السلطنة، حيث ربط وظيفة السور بمفهوم "الحريم" الذي له خاصية الملجأ، وقد كان في الجانب الشرقي من بغداد مناطق أخرى – عدا حريم دار الخلافة - كان لها أو حاولت أن يكون لها صفة الحريم مثل باب المراتب الذي كان له بواب، وسوق المدرسة النظامية، إلا أن سور المستظهر كان أهم وأثبت حريم، وقد أدخل ضمنه حريم دار الخلافة[4] وحريم مدينة طغرل وكان من أغراضه في بناء سوره تصفية هذه الحرم المتعددة "وقام لاحقاً بهدم ماكان يقع داخل السور الجديد من أبنية سلجوقية، فكانت هذه حركة جريئة عززت قوة الخليفة وأظهرت ضعف السلاجقة المنشغلين بحروب الإستيلاء على السلطنة بعد وفاة ملكشاه (ت485هـ) آخر السلاجقة العظام. إذن، لم يكن سور المستظهر سور مدينة بل كان حريماً بمعنى أنها "قطعة من الأرض ليس لأحد أن يقيم فيها مزروعات أو أبنية مالم يأذن بها صاحبها"[5].

كانت الفيضانات والحرائق صفة ملازمة لتاريخ بغداد عموماً، لكن الخراب الناجم عنها لم يؤد إلى انسحاب دائم من الأماكن المفضلة على دجلة، وإنما أدى إلى إعادة تعمير المنطقة المخربة، فظل أهل بغداد يعيدون التعمير باستمرار بعد كل غرق أو حريق[6]، و غالباً ماكانت مواد البناء تؤخذ من

---

(1) أحد ابواب دار الخلافة، وكان في ايام السلاطين ببغداد حراماً لمن يأوي إليه. ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 312.

(2) مقدسي، خطط بغداد، ص21 – 23 .

(3) شترك، بغداد، ص 106.

(4) حريم دار الخلافة: الحريم كل ما يتحرم به ويمنع منه، وحريم دار الخلافة بمقدار ثلث بغداد وهو في وسطها ودور العامة محيطة به وله سور يتميز به كهيئة نصف دائرة على دجلة وله عدة أبواب. معجم البلدان، ج 2، ص 250 – 251.

(5) مقدسي، خطط بغداد،ص 75 – 76 .

(6) المرجع نفسه، ص 65.

الأنقاض[1]. وعلى أثر ذلك نشأ في الفترة بين سنة 485 – 513 هـ نوع جديد من المحلات في الجانب الشرقي كان يطلق عليها وصف "خرابة"، مثل خرابة ابن جردة، ومحلات في المدينة كانت مهمة يوماً ما، ورغم أنها بقيت مأهولة إلا أن أهميتها تقلصت و أصبحت أقل عمراناً[1]، وهكذا كان هنالك دائماً خرابات تشترى وتعمر[2]. إن دراسة التبدلات الخططية في بغداد تمهد لفهم الواقع السياسي في ذلك الزمن والذي تمثل في رغبة سلاطين السلاجقة في إحكام قبضتهم على بغداد مقابل محاولات الخلفاء التحرر[3].

وفي الربع الأخير من القرن السادس الهجري كان ببغداد نحو ثلاثين مدرسة كلها بالناحية الشرقية وأعظمها وأشهرها النظامية، ولتلك المدارس أوقاف كثيرة ينتفع بها المدرسون والطلاب[4].

دخل القرن السادس الهجري وبغداد لاتزال منهمكة بأوضاعها الداخلية التي استمرت منذ القرن السابق. وتمثلت تلك الأوضاع بالعلاقة المتوترة بين أهل السنة والشيعة، والخصومات بين الحنابلة والأشاعرة، والإضطرابات التي كان يحدثها العيارون والشطار، والمخاطر الأمنية التي كانت تمثلها الباطنية لرجال الحكم و العلماء و التجار، وتحديات أمراء الحلة للخليفة العباسي، والكوارث التي ألحقتها الفيضانات والحرائق ببغداد وأهلها، كل ذلك في ظل علاقة سياسية متوترة عموماً بين الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي وبخاصة بعد انتهاء عصر السلاجقة العظام في بغداد بموت آخرهم ملكشاه سنة 485هـ ووزيره نظام الملك في سنة واحدة، حيث استمر التوتر حتى منتصف القرن.

هذه الجوانب بمجموعها رسمت إلى حدّ كبير صورة الأوضاع العامة في بغداد طيلة القرن السادس الهجري.

كانت العلاقة بين الخلافة والسلطنة تؤثر بدرجات متفاوتة على الجوانب الأخرى في حياة بغداد.

كان طغرلبك[1] (ت 455 هـ) أول سلطان من الترك السلاجقة وهو الذي بنى لهم الدولة، وهو أول السلاجقة دخولاً إلى بغداد حيث كان الخليفة القائم

---

(1) المرجع نفسه، ص 13.
(1) مقدسي، خطط بغداد، ص 40.
(2) المرجع نفسه،ص 49 (الهامش رقم 54).
(3) المرجع نفسه،ص 40.
(4) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص 164.

بأمر الله (422–467هـ) قد استدعاه للقدوم إلى العراق ليخلصه من البساسيري[2]، فقدم إلى بغداد أول مرة سنة 447 هـ[3]، ومنذ ذلك الحين ارتبط تاريخ بغداد فعلياً بالسلاجقة.

كان طغرلبك أول من تلقب رسمياً بلقب "سلطان" ووافق الخليفة العباسي على منحه إياه، ومنذ ذلك الحين ارتبط المدلول السياسي لكلمة سلطان بالسلاجقة الأتراك[4]. وتحدد لقب السلطان في العصر السلجوقي حيث صار يطلق على الحاكم الأعظم، بينما أطلق لقب ملك على بقية أمراء الأسرة السلجوقية، وكان من أبرز مظاهر تطور مؤسسة السلطنة استقرار تقسيم السلطات الدينية والسياسية بين الخليفة والسلطان، فتولى السلطان شؤون السياسية والحرب والإدارة، بينما اختص الخليفة بتعيين خطباء المساجد والوعاظ والمدرسين، وكان السلاطين يمارسون سلطاتهم تلك بموجب تفويض عام لهم من الخليفة بحيث لا تكون سلطاتهم تلك شرعية إلا بذلك التفويض، وكان يُرافق التفويض خلع وألوية وألقاب، فكان الخليفة يعقد للسلطان لواءين كناية عن تفويضه كل ماكان يتبع له من بلاد وقد استحدث لواء ثالث في العصر السلجوقي هو اللواء الأسود كناية عن امتنان العباسيين للسلاجقة لحمايتهم الخلافة من خطر الفاطميين[5].

وكان تفويض السلطة السياسية من الخلفاء إلى سلاطين السلاجقة يتم في حفل يحضره كبار رجال الدولة والأعيان والنقباء والقضاة والشهود، وكان يرافق الحفل مراسيم أصبحت مع الوقت رسماً هاماً من رسوم السلطنة السلجوقية. ومن تلك المراسيم: منح الألقاب ذات البعد الديني وكان حرص السلاجقة على تلك الألقاب يقصد منه تأكيد ما بيدهم من سلطة، ومن المراسيم أيضاً التتويج والخلع والهدايا والألوية، فالخلع أنواع من الملابس الثمينة، والتتويج بتاج وربما سوار، والألوية المار ذكرها كان السلطان يحملها في حله وترحاله، والسلطان بدوره يعبر عن شكره بتقبيل الأرض بين يدي الخليفة

---

(1) هو أبو طالب محمد بن ميكائيل المعروف بطغرلبك أمير الغز كان بنواحي الرّيّ عندما استنهضه الخليفة القائم بأمر الله للمسير إلى العراق، ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 163.

(2) يذكر ان فتنة البساسيري كانت واسعة فقد انضم إليه كثير من أمراء العرب مثل صاحب حران وصاحب الحلة وصاحب الموصل الذي اقام الخطبة للخليفة الفاطمي، وانحاز إلى البساسيري أمير خفاجة وخطب للفاطمي أيضاً، وكذلك فعل أمير واسط. انظر: الجالودي، تطور السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي،ص 57 – 58.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 163 – 164.

(4) الجالودي، تطور السلطنة و علاقتها بالخلافة،ص 73 – 74 .

(5) الجالودي، تطور السلطنة وعلاقتها بالخلافة، ص 77 – 80 .

وبإرسال الخلع والهدايا العينية والنقدية له، وقد شارك سلاطين السلاجقة الخلفاء العباسيين بشارات الخلافة الرئيسية ومنها: ذكر اسمائهم على المنابر والخطبة لهم في صلاة الجمعة، وضرب أسمائهم على النقود جنب أسماء الخلفاء، وضرب الطبول على أبواب دورهم في أوقات الصلوات[1].

وبالرغم من أن السلاجقة " جددوا ما اندرس من هيبة الخلافة "لأنها في نظرهم قوام الدين والدنيا وبها سكون الدهماء ونظام الأحوال كلها، إلاّ أنهم جردوا الخلافة من كل سلطة[2].

لم يُقم سلاطين السلاجقة ببغداد ولم يكونوا يحسنون اللغة العربية وإنما التركية والفارسية[3]، ومع ذلك فقد اعتبروا بغداد عاصمة ثانية لهم، بينما كانت العاصمة الأولى نيسابور في زمن طغرلبك، والري في زمن ألب أرسلان، واصفهان في زمن ملكشاه وولديه محمود وبركياروق، وكانوا ينيبون عنهم من يقوم مقامهم في حكم العراق وإدارة شؤونه وهما العميد و الشحنة، فكان العميد مخولاً من السلطان بعدد من الأمور منها: ضمان بغداد وهو المبلغ المتفق على أن يؤديه الخليفة للسلطان، وإجراء الاصلاحات العمرانية في بغداد والنظر في أعمالها، وحفظ الأمن و النظام فيها وما يتبعها، والنظر في المظالم وملاحقة المفسدين، والإهتمام بالحج وحراسة طرقه، إضافة إلى مراقبة الخليفة وحاشيته. وبعد تولي نظام الملك (ت 485 هـ) الوزارة صار الشحنة بمثابة النائب عن السلطنة في بغداد بدلاً من العميد الذي صار مساعداً له، وكان بإمرته قوات عسكرية تساعده على القيام بعمله[4].

كانت الألقاب التي تضاف إلى الدين والإسلام خاصة بالعلماء، والتي تضاف إلى الدولة خاصة بالأمراء، والتي تضاف إلى الملك خاصة بالخواجات[5]، وكان الوزير نظام الملك يسمى خواجا بزرك. وربما اقتصرت الألفاظ المضافة إلى الملك في السلطنة السلجوقية على أرباب مناصب بعينها

---

(1) المرجع نفسه، ص 110 – 112 . وقد ذكر ابن الكازروني أن أول من خطب له على المنابر مع الخلفاء وضرب الطبل على بابه أوقات الصلوات الثلاث المغرب والعشاء والصبح كان عضد الدولة البويهي. ابن الكازروني، مختصر التاريخ،ص 193.

(2) الجالودي، تطور السلطنة، ص110.

(3) مصطفى جواد، خارطة بغداد، ص 151 – 152.

(4) الجالودي، تطور السلطنة، ص 104.

(5) الخواجات جمع خواجة: لفظ فارسي بمعنى المعلم أو الكاتب او التاجر، أو الشيخ، أو السيد. نظام الملك، سياست نامه، ص191 (الهامش).

مثل الوزير والمستوفي وعميد بغداد وغيره من عمداء البلاد الخاضعة للسلاجقة[1].

وكان سلاطين السلاجقة يتدخلون في تنصيب وعزل وزراء الخلفاء، وقد ضعف نفوذ وزراء الخلافة بضعف نفوذ الخليفة نفسه، وكانت مرتبة وزير الخليفة دون مرتبة وزير السلطان خلال فترة السلاطين الكبار طغرلبك (ت 455هـ) وألب ارسلان (ت 465 هـ) وملكشاه (ت 485 هـ)[2].

نشطت الحركة الدينية السنية في بغداد في عهد الوزير نظام الملك (456 – 485هـ) فانتعش العلم وأهله في زمانه، وبنى المدرسة النظامية في بغداد، وعمر دور الكتب، وكانت سوق العلم في أيامه قائمة "والعلماء مستطيلين على الصدور من أبناء الدنيا"، وانتعشت الأشعرية في زمانه على نحو خاصّ، وترك كثير من أصحاب المذاهب مذاهبهم وتوثقوا بمذهب الشافعي والأشعري[3]، وبالرغم من أن مذهب سلاطين السلاجقة كان حنفياً إلا أن مذهب نظام الملك كان شافعياً[4]،وكان نظام الملك يعتقد بشيوخ التصوف" حتى عُدّ مريداً لأبي سعيد بن أبي الخير"[5]، وكان نظام الملك، وهو أقوى وزير في تاريخ السلطنة السلجوقية على الاطلاق، يرى أن "الملك والدين صنوان، فأي اضطراب في المملكة لابد أن يرافقه اختلال في أمور الدين... وكلما تتضعضع أمور الدين يتسرب الوهن إلى المملكة، فتقوى شوكة المفسدين الذين يتسببون في إقلاق راحة الملك وزوال هيبته، فتظهر البدعة، ويزداد الخارجون والعابثون قوة وبأساً"[6]، ولذلك فقد ذهب عبد الهادي محبوبة إلى ان نظام الملك قرب إليه جماعة من أعلم فقهاء المتصوفة في عصره "وتواضع معهم على تنفيذ خطة ينقذ بها المتصوفة من براثن الغلو في العقيدة والإنفراد والعزلة عن المجتمع، وبذل جهده في تعليمهم، وطالب بتأليف الكتب لتثقيفهم وتوجيههم، وأنفق عليهم أكثر مايفتح عليه من رزق" [7]، ومع أن هذا رأي الدكتور محبوبة إلا أن فيه دلالة على ثبات وقوة توجهات الوزير ونتائجها. إن الحاجات الإدارية والسياسية للسلطنة السلجوقية قد أملت إلى حد كبير توجهات نظام

---

(1) نظام الملك، سياست نامه، ص 199 – 200.
(2) الجالودي، تطور السلطنة،ص 109 – 110.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 68.
(4) نظام الملك، سياست نامه، ص 134.
(5) المصدر نفسه، ص17 (مقدمة الدكتور غلام حسين يوسفي).
(6) نظام الملك، سياست نامة، ص 96 – 97.
(7) محبوبة، نظام الملك، ص140.

الملك تلك[1]، فقد استنتج محبوبة من دراسة تراجم خريجي نظامية بغداد أن كثيراً منهم تولوا مناصب القضاء في الدولة في مدن الأقاليم المختلفة مما يدل على أن النظامية "أصبحت تمدّ الدولة بالموظفين الفنيين، وأن الدولة أصبحت تعتمد في وظائفها على ذوي الإجازات المدرسية العالية لاسيما المتخرجين منها" [2]، وقد استمر ما أقره نظام الملك إلى القرن السادس الهجري في بغداد باستثناء المنحى الأشعري الذي يبدو أن السلاطين تخلوا عن إيلائه الدعم الذي لقيه من نظام الملك، فاضمحل في نهايات الثلث الأول من القرن السادس.

جاء قرار البدء بإنشاء المدرسة النظامية في بغداد بعد سنة واحدة من تسلم نظام الملك الوزارة للسلاجقة، أي في سنة 457 هـ[3]، وافتتحت سنة 459 هـ، ويبدو أن توجهات السلطان المذهبية – حيث كان يتبع المذهب الحنفي - المباينة لتوجهات وزيره الشافعي قد فرضت على العميد أبي سعد المستوفي أن يسابق الوزير في إنشاء مدرسة للمذهب الحنفي في مشهد الإمام ابي حنيفة وافتتاحها قبيل افتتاح النظامية في نفس السنة[4]، وإذا كان الشافعيون، هم الذين بدأوا المدارس في الإسلام، فربما يكون هذا كله أثر في دفع حنابلة بغداد لإنشاء أول مدرسة لهم وهي المدرسة التي عرفت لاحقاً بمدرسة الشيخ عبد القادر الجيلي[5]. وبالرغم من الدور الكبير الذي قامت به المدرسة النظامية إلاّ أنه قد يكون من مساوئها أنها وطدت المنحى المذهبي في إنشاء المدارس نظراً لوقفها على المذهب الشافعي مما دفع أهل المذاهب الأخرى إلى إنشاء مدارس خاصة بمذاهبهم[6].

إن إنشاء المدارس النظامية في المدن الإسلامية الكبرى كان سياسة سلجوقية هدفها مواجهة الدعوة الفاطمية وتعاليم الفلاسفة من جهة، ونشر مذاهب أهل السنة من جهة أخرى[7]، وهي في ذلك قد حذت حذو نموذج سابق هو "دار العلم " من حيث هي أداة للدعوة الإسماعيلية، وعلى ذلك اعتبرت مدرسة الدولة[8]، فقد أنشئ ما يقارب أحد عشر مدرسة نظامية كان أولها في

---

(1) شترك، بغداد، ص 112.
(2) محبوبة، نظام الملك،ص 374.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 238.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 245.
(5) Makdisi, Ibn Aqil, pp.376 – 383
(6) نظام الملك، سياست نامه، ص 19 (مقدمت الدكتور غلام حسين يوسفي).
(7) الجالودي، تطور السلطنة، ص 103. محبوبة، نظام الملك،ص 354.
(8) العش، دور الكتب، ص 180 – 187.

نيسابور حاضرة السلطنة السلجوقية، وفي بغداد، وأصبهان، ومرو، وعسكر مكرم في خوزستان، والبصرة، والموصل، وهراة (على الحدود الشمالية لأفغانستان)، وبلخ، وآمل (في طبرستان)، وطوس، وقد ولي التدريس فيها كبار علماء الزمان[1]، ويبدو أن نظامية بغداد وإن لم تكن أول النظاميات إلا أنها كانت أكبرها وأهمها فقد بلغ عدد طلابها في بعض الأوقات ستة آلاف طالب وكانت نفقات الأساتذة والطلاب تبلغ خمسة عشر ألف دينار سنوياً[2]، وقد كان يُخلع على مدرس النظامية خلعة مخصوصة هي طرحة زرقاء وأهبة (بزة رسمية) سوداء[3].

لقد كان قيام السلاجقة بإقامة المعاهد العلمية في بغداد من شأنه أن يزاحم نفوذ الخليفة في عقر داره، بينما اقتصرت المدارس التي أقامها ذوو النفوذ قبلهم على المناطق الواقعة خارج بغداد[4].

ومما أهمل ذكره الباحثون أن إنشاء المدرسة النظامية في بغداد ترافق مع إنشاء رباط شيخ الشيوخ أبي سعد الصوفي، الأمر الذي يؤكد توجهات نظام الملك الشافعية الصوفية، كما يؤكد الظاهرة التي راجت في القرن السادس الهجري والمتمثلة ببناء الرباط الصوفي جنب المدرسة، فقد اقترح أبو سعد الصوفي[5] على نظام الملك بناء المدرسة في بغداد فقال: "يا خواجا أنا أبني لك مدرسة ببغداد مدينة السلام لا يكون في معمور الأرض مثلها، يخلد بها ذكرك إلى أن تقوم الساعة. قال: إفعل، وكتب إلى وكلائه ببغداد أن يمكنوه من الأموال، فابتاع بقعة على شاطئ دجلة وخط المدرسة النظامية وبناها أحسن بنيان وكتب عليها اسم نظام الملك، وبنى حولها أسواقاً تكون محبسة عليها، وابتاع ضياعاً وخانات وحمامات وأوقفت عليها"، ثم إن أبا سعد أنفق من نفس المال الذي بنى به النظامية لبناء" الرباطات للصوفية واشترى الضياع والخانات والبساتين والدور، ووقف جميع ذلك على الصوفية. فالصوفية إلى يومنا هذا [توفي المؤلف سنة 520 هـ] في رباط أبي سعيد [سعد] الصوفي

---

(1) للتوسع أنظر: محبوبة، نظام الملك،ص 379 – 390.

(2) نظام الملك، سياست نامه، ص 18 (مقدمة الدكتور غلام حسين يوسفي).

(3) محبوبة، نظام الملك، ص 356.

(4) مقدسي، نشأة الكليات، ص 40.

(5) ورد عند الطرطوشي أنه أبو سعيد الصوفي والأصح أنه ابو سعد الصوفي وهو أول من لقب بشيخ الشيوخ، الذي تولى بناء أوقاف النظامية ببغداد، انظر ابن الجوزي، ج 9،ص 11، ابن الاثير، ج 8، ص 450. وقد أجمعت كتب التراجم على أنه أبو سعد وليس ابا سعيد .

وأوقافه يتقلبون ببغداد"[1]. إن تخصيص جزء من الأموال المرصودة لبناء النظامية بهدف بناء رباط شيخ الشيوخ يشير إلى تلازم ما بين المدرسة النظامية ورباط شيخ الشيوخ أبي سعد. ويعتبر أبو سعد هذا من ممثلي الصوفية الأشعرية"[2] الأمر الذي يؤكد مرة أخرى التقاء ميوله وتوجهاته مع توجهات الوزير نظام الملك.

صاهر بعض سلاطين السلاجقة الخلفاء العباسيين بدوافع سياسية، فقد تزوج الخليفة القائم بأمر الله من ابنة أخي السلطان طغرلبك سنة 448هـ[3]، وكان السلطان طغرلبك أول أمير أعجمي يقترن بأميرة عباسية عندما تزوج من ابنة القائم بأمر الله سنة 455هـ[4]، وتزوج الخليفة المقتدي (467 – 487هـ) بابنة السلطان ملكشاه سنة 479هـ[5] والذي كان يطمح إلى نقل الخلافة إلى حفيده جعفر بن المقتدي ليجتمع في قبضته السلطنة و الخلافة، لكن لم يتم له ما أراد[6]، كما تزوج المستظهر (487–512هـ) بخاتون بنت ملكشاه سنة502هـ[7]، وعقد للمقتفي (530 – 555هـ) على أخت السلطان مسعود (527 – 547هـ) سنة531هـ أي في السنة التالية لتوليه الخلافة[8]، وتزوج السلطان مسعود من ابنة الخليفة المقتفي سنة 534هـ[9]، وقد كانت أكثر تلك المصاهرات فاشلة بسبب توتر العلاقات بين الخلفاء والسلاطين، بل كانت سبباً لتعميق الخصومة بينهم.

كان السلاطين السلاجقة يسعون إلى إبقاء الخلفاء العباسيين منزوعي السلاح كي يبقوا في حاجة لحماية السلاطين من أعداء كان للسلاطين مصلحة في الإبقاء عليهم ليكونوا في وجه الخلفاء فيدفعهم ذلك للجوء دائماً إلى السلاجقة طلباً للحماية، وهذا كان موقف السلاجقة من أمراء الحلة المزيديين الذين طالما حذرهم الخلفاء[10]، بناءً على ذلك فرض السلاطين على الخلفاء أن لا يخرجوا من بغداد وأن يمتنعوا عن تدوين العسكر مقابل حماية السلطان لبغداد وكان هذا

---

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 129 – 130.
(2) Makdisi, Ibn Aqil, pp.376 – 383 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 169 – 170 .
(4) المصدر نفسه، ج 8، ص 229.
(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 29 .
(6) الجالودي، تطور السلطنة، ص 81 .
(7)) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 159.
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 67.
(9) المصدر نفسه، ج 10، ص 85 . ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 316.
(10) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 54 .

بمثابة عهد بين الخليفة و السلطان[1].

وقد زاد من إحساس أهل بغداد بوطأة السلاجقة نزول جنود السلاطين في دور الناس إذا جاءوا إلى بغداد وذلك بعد عهد الوزير نظام الملك الذي منع في عصره هذا النزول[2].

ومما كان يزيد من ضيق أهل بغداد بالسلاجقة إكراههم على إظهار معالم الفرح و الزينة في مناسبات تخص السلاطين وأقرباءهم، واستفز رجال العلم والوعاظ ظهور المنكرات خلال تلك الاحتفالات مثل استشراء الخمور ظاهراً و "ظهور القينات والمعازف و المخانيث"[3]، وغيرها مما كان يوسّع الشقة بين الحكم السلجوقي واهل بغداد. وقد بلغ الأمر حدّاً دفع رجالاً مثل ابن الكواز الزاهد[4] (ت543هـ) إلى أن يهدد السلطان مسعود بأنه إن لم ينته عن تلك المنكرات فسوف يجمع الناس في الجوامع ويشكوه إلى الله، فانتهى السلطان[5]. ويظهر أنه بخروج السلاجقة من بغداد اضمحلت هذه المشكلة إلى حد لا تكاد معه تذكرها المصادر.

ولكن من جهة أخرى إعتبر السوداني أن شعر الشاعر الحيص بيص – الذي كان أشهر من مدح السلاجقة وهو رجل متدين غلب عليه الشعر– كان حجة ضد من اتهم السلاجقة برقة الدين[6]، ومع هذا سيجد الباحث أن في مواعظ الشيخ عبد القادر الجيلي (ت 561هـ) التي ألقاها في بداية العقد الرابع من القرن السادس الهجري ما يصرح بحالة ذلك الزمان من شيوع الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام وكفران النعم "والإستعانة بها على الفسق والفجور " [7].

عانت الخلافة وأهل بغداد مراراً من الفروض المالية التي كان سلاطين السلاجقة يفرضونها عليهم، ويمكن إجمال تلك المعاناة في ثلاث قضايا: المكوس والضرائب، والربا المتمثل ببيع القراضة بالصحيح، ودار الضرب.

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 20، 60، 132 – 133 .
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 29، ج 10، ص 105 .
(3) ابـن الجـوزي، المنـتظم، ج 9، ص 218، ج 10، ص 72، 84 – 85، 89، 102 – 103، 117.
(4) انظر ترجمته في: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 28 – 29.
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 84 – 85، ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 28 –29، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ق 1، ج 8، ص 173.
(6) السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص 191 – 192.
(7) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 15، 19.

أما المكوس والضرائب ففي سنة 514هـ ردّ السميرمي وزير السلطان محمود (511 – 525هـ) المكوس والضرائب التي كان والده السلطان محمد (498 – 511هـ) قد أسقطها سنة 514هـ[1]، ولم يسقط تلك المكوس سوى الخليفة المسترشد (512 – 529هـ) وذلك بعد خروج السلطان محمود من بغداد سنة 516هـ[2]، وقد كان سلاطين السلاجقة يلجأون إلى سياسة الضمان من أجل جباية الأموال التي فرضوها على الناس في مناطق العراق[3]، وهذا كان من شأنه زيادة معاناة الناس، وكان المكّاس ببغداد يلقب " مختص الحضرة " لصلته المباشرة بالسلطان، وكان يبالغ في أذى الناس

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 218 .
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 232 .
(3) الجالودي، تطور السلطنة، ص 105.

وأخذ أموالهم[1]. وكان السلطان إذا فرض على الخليفة أداء مال اضطر الخليفة إلى جبايته من الناس ببغداد فكان ذلك مما يزعزع ثقة الناس بمكانة الخليفة، ففي سنة530هـ عمل الخليفة المقتفي (530 – 555هـ) على بيع ممتلكاته كي يوفي السلطان مسعود ما استقر عليه من أموال ورفع المصادرة عن الناس[2]حفاظاً على مكانة الخلافة في نفوس الناس، ثم لما تمادى السلطان مسعود بطلب الأموال رد عليه المقتفي بما يفيد نفاد المصادر المالية لدى الخليفة وقال لمسعود: "وتصرفت في دار الضرب ودار الذهب وأخذت التركات والجوالي فمن أي وجهٍ نقيم لك ذلك المال، وما بقي إلا أن نخرج من الدار ونسلمها لك، فإني عاهدت الله أن لا آخذ من المسلمين حبة واحدةً ظلماً "، ولم يرتدع مسعود إلا بعد أن قام ابن الكواز الواعظ فوعظه وخوفه من الله، وأعيدت بلاد الخليفة ومعاملاتها إليه واستقر عن ذلك عشرة آلاف دينار يؤديها للسلطان[3]. ويقدر الباحث أن السلاطين كانوا يخشون من طاعة الناس لبعض الوعاظ الزاهدين فكانت السياسة تملي عليهم الإستجابة لمطالبهم.

وتقديراً من الخلفاء لما يحدثه رفع المكوس و الضرائب – وهي رسوم غير شرعية - عن الناس من نيل رضا رعيتهم، كانوا إذا تولى أحدهم الخلافة سعى إلى رفعها عنهم، وكان من شأن ذلك أن يسهم في استقرار الخلافة و توطيد شعبيتها وحرمتها لدى الناس، فلما تولى المقتفي الخلافة سنة530هـ باع ممتلكاته لكي يتحمل عن الناس عبء المطالبة السلطانية[4]، ولما بويع الخليفة المستنجد بالله (555 – 566هـ) أزال المكوس والضرائب[5]، وكذلك فعل المستضيء (566 – 575هـ) عندما تولى الخلافة[6]، ويذكر أن المقتفي تحمل تكاليف تجهيز الحرب ضد الحصار الذي فرضه محمد شاه سنة 552 هـ على بغداد، فلم يكلّف الخليفة أحداً شيئاً [7].

وعانى أهل بغداد من ازدواجية معايير التعامل المالي مع السلطنة والتي تمثلت ببيع القراضة بالصحيح، وكان الفقهاء سنة 464 هـ قد طالبوا بضرب

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 143 .
(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 62.
(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 66 - 69 .
(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 62 .
(5) ابن الجوزي، المنتظم ، ج 10، ص 194 .
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 233 .
(7) المصدر نفسه، ج 10، ص 170 .

"دراهم تقع المعاملة بها عوض القراضة"[1]، وفي سنة 486 هـ أخرج الرجل الصالح الذي أحبه أهل بغداد أردشير بن منصور العبادي من بغداد بسبب تكلمه في الربا وبيع القراضة بالصحيح[2]، فيبدو أن السلطنة السلجوقية كانت مستفيدة من بيع القراضة بالصحيح إلى أن وقع الصلح بين السلطان محمود والخليفة المسترشد ودخل الأول بغداد سنة521هـ ووجد الفرصة لاستعادة مكانة السلطنة وقبولها لدى الناس بأن فتح دار ضرب ونادى أنه من لم يقبل ديناره أبيح دمه[3] فكانت هذه بادرة لتحسين صورة السلطنة التي خربت جراء خصومة السلطان والخليفة.

ولكن بإنشاء دار الضرب تلك نشأت مشاكل بين السلطان والخليفة، ففي سنة 529 هـ بعد هزيمة الخليفة المسترشد ومقتله في الحرب ضد السلطان مسعود، قام الشحنة والعميد ببغداد بتعطيل دار الضرب وعملا دار ضرب عندهم بسوق العميد ودار الشحنة[4]، وفي سنة541هـ نشأ خلاف بين السلطان مسعود والخليفة المقتفي حول دار الضرب أوشكت خلاله الأمور أن تنفلت، وصعّد الخليفة مواجهته فأمر بإخراج من في جامع القصر وأغلقه وأمر بإغلاق المساجد ثلاثة أيام حتى اضطر السلطان إلى تهدئة الأمر بإطلاق سراح ابن الصاحب حاجب باب الخليفة الذي كان قد قبض عليه رداً على قبض الخليفة على ضراب كان سبب إقامة دار الضرب لمسعود[5].

في خضم صراع الخلافة و السلطنة ضرب سلاطين السلاجقة الحصار على بغداد أربع مرات خلال القرن السادس الهجري ففي سنة 521هـ حاصرها السلطان محمود زمن المسترشد[6]، وسنة530 هـ حاصرها مسعود زمن الراشد[7]، وسنة 543هـ حاصرها أمراء الجيوش المتمردين على السلطان مسعود[8]، وفي سنة 552هـ حاصرها محمد شاه المطالب بالسلطنة[9]، ويستدل من تواريخ تلك الحصارات على بداية سعي الخلفاء الجاد للإستقلال بالخلافة

---

(1) المصدر نفسه ، ج 8، ص 272 .
(2) المصدر نفسه،ج 9، ص 76 .
(3) المصدر نفسه، ج 10،ص 4 .
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 47 .
(5) المصدر نفسه، ج 10، ص 119 .
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 2 – 3 .
(7) المصدر نفسه، ج 10، ص 57 – 58 .
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 132 – 133 .
(9) المصدر نفسه، ج 10، ص 169 .

عن الهيمنة السلجوقية من جهة، وبداية ضعف ثم زوال هيمنة السلاجقة على شؤون بغداد.

فبعد موت السلطان ملكشاه (ت485هـ) بدأت مرحلة ضعف السلطنة السلجوقية وذلك بفعل عدد من العوامل كان أهمها تنافس أبناء البيت السلجوقي على السلطنة، بينما انتعشت الخلافة العباسية وسعت لاستعادة سلطانها ورفع الهيمنة السلجوقية، وتزايدت حوادث الاغتيال التي كان الباطنية ينفذونها ضد بعض الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء، كما توزعت جهود السلاجقة بفعل صراعهم مع البيزنطيين وبعدهم مع الفرنج الغزاة مما أوقف الفتوحات السلجوقية التي أدت بدورها إلى انخفاض واردات الأمراء الإقطاعيين[1].

وبموت السلطان مسعود سنة 547 هـ "مات معه سعادة البيت السلجوقي ولم يقم له بعده راية يعتد بها ولا يُلتفت إليها"، و إثر موته هرب الشحنة من بغداد، واستظهر الخليفة المقتفي على داره ودور أصحاب السلطان ببغداد، وجمع الرجال والعساكر وأكثر التجنيد، وملك عسكر الخليفة الحلة والكوفة وواسط[2] وعلى إثر انتصار ابن هبيرة وزير المقتفي على أصحاب السلطان في معركة بجمزا سنة 549هـ تمكن المقتفي من إنهاء الوجود السلجوقي في العراق، ولقب الخليفة وزيره بلقب "سلطان العراق ملك الجيوش" وهو لقب يحمل معاني السيادة والإستقلال، وعلى إثرها انتقلت ساحة الصراع خارج بغداد سواءً كان الصراع بين الخلافة والسلطنة أم بين السلاجقة أنفسهم[3]، وصار الخليفة يتدخل في تنصيب السلاطين ويشترط عليهم أن لا يتعرضوا للعراق بل ويمدّ بعضهم بعسكر بغداد لتثبيت سلطنتهم[4]. لقد كان الخليفة المقتفي لأمر الله (530 – 555 هـ) أول من استبد بالعراق منفرداً عن سلطان يكون معه من أول أيام الديلم إلى الآن، وأول خليفة تمكن من الخلافة وحكم على عسكره وأصحابه من حين تحكم المماليك على الخلفاء من عهد المستنصر إلى الآن، إلا أن يكون المعتضد"[5]، وهكذا جدد معالم الإمامة ومهد رسوم الخلافة، وباشر الأمور بنفسه، وغزا غير مرة في جنوده، وكان وزيره يحيى بن هبيرة خير عون له في إقامة حشمة الدولة العباسية وقطع أطماع ملوك

---

(1) الجالودي، تطور السلطنة، ص 84 – 86.
(2) ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 373 – 374.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 397. الجالودي، تطور السلطنة، ص 95.
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 405 .
(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 438 .

السلاجقة وغيرهم من المتغلبين عنها[1]، وكان المقتفي أول خليفة ضرب الدنانير باسمه منفرداً[2]، كل ذلك كان من شأنه تدشين انفصال العراق عن السلطنة السلجوقية.

وقد اعتبر الجالودي أن فترة الخلفاء الثلاثة اللاحقين لخلافة المقتفي وهم المستنجد بالله (555 – 566هـ)، والمستضيء بالله (566 – 575هـ) والناصر لدين الله (575 – 622هـ) فترة استقلال الخلافة عن السلطنة في العراق، إذ انفرد الخلفاء بالحكم ولم يخطب أيٌّ منهم لسلطان سلجوقي[3].

وكانت آخر المحاولات السلجوقية للعودة إلى بغداد محاولة السلطان طغرل
(573 – 590 هـ) سنة 583 هـ حينما أرسل إلى الخليفة الناصر يطلب عمارة دار السلطنة فهدمت إلى الأرض وعفا أثرها[4]، ثم استنجد الناصر بخوارزم شاه ضد طغرل فحاربه وقضى عليه وارسل رأسه إلى بغداد سنة 590 هـ وذلك مقابل تقليد الخليفة له بلاد الري التي كان طغرل يملكها[5].

وفي ظل التخلخل السياسي سعى الخليفة الناصر لملء الفراغ الذي تركه السلاجقة في المشرق، فانتقلت الخلافة من مرحلة الاستقلال إلى مرحلة التوسع خارج العراق في زمن الناصر، فملك ابن القصاب وزير الناصر خوزستان سنة 590 هـ[6]، ثم ملك همذان سنة 591 هـ، ولما بلغ توسع الناصر حدود نفوذ خوارزم شاه اصطدم معه وامتلك الأخير همذان[7]. ولما تأكد للناصر أن خوارزم شاه أصبح عقبة أمام توسعه شرقاً سعى لعقد تحالفات ضده، فكانت التحالفات سمة لمرحلة التوسع التي انتهجها الناصر، فتحالف مع كوكجة مقدم مماليك البلهوان ضد خوارزم شاه سنة 591 هـ مقابل أن يقاسم الخليفة بعض البلاد الشرقية[8].

أما خوارزم شاه تكش فلما أحسّ بما يسعى إليه الناصر قام باجتياح الري

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 173 – 174.
(2) الجالودي، تطور السلطنة، ص 90 .
(3) المرجع نفسه، ص 135 .
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 163 – 164 .
(5) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 232 .
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 233 .
(7) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 235 – 236 .
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 238 – 239 .

وهمذان وأصفهان وتعرض لعسكر الخليفة وأظهر طلب السلطنة والخطبة ببغداد سنة 594 هـ مما اضطر الخليفة الناصر إلى عقد تحالف آخر ضده فأرسل إلى غياث الدين ملك الغور و غزنة فحالفه، واستشرت عدوى التحالفات فأرسل خوارزم شاه إلى الخطا يحالفهم ضد ملك الغور[1].

وهكذا كان توسع الخلافة شرقاً في العقد الأخير من القرن السادس الهجري قد ألجأ الخلافة إلى الدخول في تحالفات مع بعض أمراء المشرق ضد بعضهم الآخر للحفاظ على نوع من توزان القوى. وقد اتسمت تلك التحالفات بسرعة التبدل وكثرة المناورات السياسية والعسكرية، كل ذلك للدفاع عن استقلال الخلافة ولحماية مكتسباتها في المشرق. وهذه حال أملت على الناصر التوسع في إرسال السفارات والمبعوثين.

خلال فترة السلطنة السلجوقية في بغداد عانت الخلافة وأهل بغداد من تقلبات العلاقة مع أمراء الحلة[2] المزيديون. وكان المزيديون قبيلة عربية بدوية متشيّعة[3]، وقد سعى المزيديون إلى إثبات وجودهم على مسرح الأحداث في فترات التنافس بين سلاطين السلاجقة وضعف الحكم المركزي في بغداد، ويبدو أن النزعة الطائفية كانت تشكل في كثير من الأحيان غطاءً لحقيقة العلاقة السياسية القائمة بينهم وبين الخلافة، الأمر الذي أدّى إلى توظيف العامة– من الطرفين أهل السنة و الشيعة – لأداء دور ما في هذه العلاقة، وكان شيعة بغداد يميلون إلى أمراء الحلة[4]، الأمر الذي زاد من شعور الخلافة بالتهديد الذي يمثلونه.

ويبدو أن سلاطين السلاجقة أدركوا أن خشية الخليفة من تهديد أمراء الحلة كانت تلجئ الخليفة إلى السلطان طلباً للحماية و بخاصة في ظل شروط السلاجقة على الخلافة بعدم تدوين العسكر[5]، فلجأ السلاطين إلى توظيف هذا الحال لإبقاء الخليفة على حاله من التابعية لهم، ولذلك لم يسع السلاجقة جدياً إلى حلّ المشكلة بالقضاء على مصدر الخطر وإنما عملوا على إدارتها بحيث

---

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 252 .

(2) الحلة: مدينة على جانب الفرات الغربي بناها سيف الدولة رئيس بني مزيد في نحو سنة 495 هـ، ومنها يمر طريق الحج من بغداد إلى الكوفة. لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 97 – 98.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 235 وما بعدها. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 131.

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 217 – 218، 243 – 245. ابن الاثير، الكامل، ج 9،ص 225.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 227، ج 10، ص 20.

يبقى تهديد أمراء الحلة العنصر الموازن للخليفة والذي يبقيه تحت رحمة النجدة السلجوقية في لحظات انشغال السلاجقة عن بغداد وكي لا يفكر الخليفة بالاستقلال و التخلي عنهم. ولذلك فقد اتفقت بعض المصادر المعاصرة على أن السلاجقة كانوا يبقون على أمير الحلة دبيس بن صدقة (ت 529 هـ) ليجعلوه عدة لهم في مقاومة الخليفة المسترشد (ت 529 هـ)، فلما قتل المسترشد زال السبب الذي من أجله أبقوا على دبيس فقتلوه[1].

وبعد استقلال الخلافة عن السلاجقة، قامت بحل المشكلة نهائياً مع بني أسد أهل الحلة المزيدية حيث أمر المستنجد "بإهلاك بني أسد" سنة 558 هـ لما ظهر من فسادهم ولمساعدتهم السلطان محمداً في حصاره لبغداد، فقتل من قتل منهم وأحل دم من وجد في المزيدية فتفرقوا في البلاد ولم يبق منهم في العراق من يعرف[2].

وفي القرن السادس الهجري كان خطر الباطنية (الحشاشين) يهدد الدولة والمجتمع، وكانت أبرز مظاهر التهديد تتمثل في اغتيال رجال الدولة والعلماء وقطع الطريق[3] بما فيه طريق الحجاج القادمين من المشرق[4]. وقد بلغ من خطرهم ما حدى بالوزير نظام الملك إلى إفراد جزء كبير من كتابه "سياست نامه" لشرح عقائدهم ومخاطرهم للسلطان السلجوقي، وقد ربط بينهم وبين الحركات الشعوبية الفارسية، ولذلك فهم خارجين عن الدولة والإسلام قال: "ويبدو أن أصل المذاهب الثلاثة: المزدكية والخرمية والباطنية واحد، وأنهم كانوا يسعون دائماً لتقويض دعائم الإسلام "[5].

وقد زاد من خطر الباطنية صعوبة تعقبهم من قبل الدولة حيث كان لذلك ارتدادات سلبية على المجتمع، ففي سنة 494 هـ" زاد تتبع العوام لكل من أرادوا وصار كل من في نفسه شيء من إنسان يرميه بهذا المذهب، فيقصد وينهب"، ولم يجرؤ أحد أن يشفع في أحد لئلا يظن أنه يميل إلى ذلك المذهب، وذلك لأن التهمة كانت توجه في كثير من الأحيان على أساس الظن[6] وفي هذا من الخطر الإجتماعي ما لا يمكن تلافيه، ولذلك فقد أعتمد أسلوب آخر في

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 54. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 285. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ق 1، ج 8، ص 154 .
(2) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 464 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 121 .
(4) ابن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء، ص 93 .
(5) نظام الملك، سياست نامه، ص 292 .
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 120 .

مواجهتهم وهو مقارعة الفكرة بالفكرة، فكتب أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) للخليفة المستظهر كتاباً في الرد على الباطنية[1]، ويبدو أنه في سنة 519 هـ عانت بعض مناطق العراق مثل واسط[2] من فتن الباطنية الأمر الذي دفع السيد علي بن الرفاعي (ت 519هـ) والد السيد أحمد الرفاعي المشهور للقدوم من واسط إلى بغداد.

"ليكشف للخليفة المسترشد فتن الباطنية والغلاة من أهل البدعة وليحرضه على دفع تلك المفاسد"، ولكن الخليفة اعتذر متعللاً باستفحال أمر السلطان محمود بالعراق[3]. وقد خفّت وطأة الخطر الباطني عن بغداد بعد زوال الهيمنة السلجوقية عنها.

كانت العلاقة المتوترة بين أهل السنة والشيعة في بغداد ملمحاً ثابتاً من ملامح تاريخ بغداد. وكانت الكرخ معقل التشيع البغدادي ولكن العلويين كان منهم الشيعي ومنهم السّني، فقد ورد عن أحد العلويين قوله: "انا علوي بلخي ما أنا علوي كرخي"[4] مشيراً بذلك إلى تبريه من موقف شيعة الكرخ السلبي تجاه صحابة النبي عليه السلام، كما عرف عن بني رفاعة العلويين الذين ينتسب إليهم السيد أحمد الرفاعي – الذي تنسب إليه الطريقة الرفاعية – أنهم كانوا من أهل السنة المناهضين للرافضة وقد فوّض إليهم الخليفة القائم (422 – 467هـ) نقابة الأشراف الطالبيين بالبصرة وواسط والبطائح ليزيل الفتن والضغائن المتوالية بين أهل السنة وجماعة الشيعة[5].

كما لجأت الخلافة في بعض الأحيان إلى أمير الحلة صدقة بن مزيد لتسكين الفتنة بين أهل السنة و الشيعة في بغداد كما حصل سنة 482هـ[6]، وفي أحيان أخرى كانت مساعي نقيب العلويين في بغداد سبباً لهدوء العامة من أهل الكرخ[7].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم،ج 9، ص 170.

(2) واسط: سميت بذلك لتوسطها بين الكوفة والبصرة والأهواز، وبها قوام بغداد إذا أصابها الجدب. لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 59 .

(3) ابن الساعي، مختصر تاريخ الخلفاء، ص 112 .

(4) القائل هو علي بن يعلى العلوي الواعظ (ت 528 هـ) قدم بغداد ونزل برباط شيخ الشيوخ وحصل له قبول عند الخاص و العام وأحبه الناس. ابن النجار،ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 200 – 201 .

(5) ابن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء، ص 88 – 89.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 47 – 48 .

(7) المصدر نفسه، ج 9، ص 137. ويجدر التنويه إلى أن نقابة الأشراف في بغداد انقسمت منذ سنة 306 هـ إلى نقابتين علوية وعباسية . ماسينيون، الآم الحلاج، ص 237 .

وقد كانت أبرز المظاهر الشعبية للتشيع في بغداد الإعلان بشتم الصحابة رضوان الله عليهم كما حدث مثلاً في سنة 561هـ[1] وسنة 571هـ[2] وسنة 577هـ[3]، وكان ذلك يستفز أشد مشاعر العداء لدى أهل السنة، فتقع الفتن بين الفريقين.

وكان تشيع بعض رجال الدولة العباسية سبباً في ظهور الرفض وبالتالي الفتن المذهبية، فقد كان يزدن التركي (ت 568 هـ) احد كبار الأمراء الذين تحكموا في الدولة وانتشر بسببه الرفض[4]، وانتشر الرفض أيضاً في زمن ابن الصاحب استاذ دار الخليفة الناصر (575 – 622 هـ) وقد بلغ ابن الصاحب من النفوذ والتحكم في الدولة حداً لم يتجاسر معه أحد أن ينكر على الرافضة حتى أفضى الأمر إلى خروج بعض فقهاء بغداد منها كأستاذ النظامية رضي الدين القزويني[5].

وكان من عادة الشيعة في يوم عاشوراء أن يهجروا الأسواق ويعلنوا بالنوح على أهل البيت والإنشاد لاسيما في ناحية المختارة ومحلة الكرخ[6] وكان ذلك من معاني ظهور التشيع في بغداد.

ويبدو أن الشيعة عموماً تأثروا سلبياً بزوال الخلافة الفاطمية بمصر على يد صلاح الدين الأيوبي سنة 567 هـ، قال ابن الجوزي: "وانكمد الروافض وكانت مصر يخطب لهم بها إلى هذا الأوان" [7]، وبعد أربع سنوات أمر المستضيء (566 – 575 هـ) بتقوية يد ابن الجوزي ضد كل من ينتقص من الصحابة[8].

لقد استمرت هذه العلاقة المتوترة في تاريخ بغداد ولكن التوتر كان محصوراً ومسيطراً عليه من قبل السلطات الرسمية. وفيما يخص هذه العلاقة، لم تقتصر مخاوف الخلفاء العباسيين على مجرد الفتن الداخلية التي تستثيرها، بل تعدتها إلى مخاوفهم من أن توظف هذه العلاقة من قبل قوىً خارجية بهدف

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 217.
(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 259.
(3) ابن الجوزي، شذور العقود، ص 313.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص242.
(5) ابن الجوزي، شذور العقود، ص 313. ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 146 – 148.
(6) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 148.
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 237.
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 259.

الضغط على الخلافة لإخضاعها أو لتحقيق مآرب سياسية أو تنازلات معينة مثلما حاول خوارزم شاه محمد بن تكش أن يفعل عندما بايع رجلاً علوياً من ترمذ واصطحبه مع جيشه لغزو بغداد بحجة تنصيبه خليفة مكان الناصر[1].

إذا كان التوتر الشيعي السني قد صبغ جانباً من الخصومة المذهبية في بغداد، فقد صبغ الجانب الآخر منها الخصومة بين الحنابلة و الأشاعرة.

كانت أغلبية أهل السنة في بغداد يتبعون المذهب الحنبلي[2]، وكان معقل الحنابلة في حي باب البصرة حيث يقع جامع المنصور[3]، وترجع الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة إلى أصول كلامية تتصل بموضوع التشبيه والتنزيه الذي كان التداول فيه سبباً في كثير من الحزازات والمنافرات بين الفرق الإسلامية عبر تاريخ الاسلام.

وبقيام الوزير نظام الملك (ت 485هـ) بإنشاء المدرسة النظامية ببغداد ووقفها على المذهب الشافعي في الفروع والميل الأشعري في الأصول، انتعشت في بغداد الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة واتخذت هذه الخصومة من مجالس الوعظ محلاً لإشعالها. وقد وقعت أكبر الفتن بين الفريقين في سنة 469هـ أي بعد عشر سنوات من افتتاح المدرسة النظامية[4].

وغلب التصوف على معظم الأشاعرة حتى تشكل تيار صوفي أشعري رعته في عهد نظام الملك مؤسستان في بغداد: المدرسة النظامية ورباط شيخ الشيوخ. ومع ذلك لم يكن التصوف مقصوراً على الأشاعرة أو الشافعية، فقد كان هنالك حنابلة يدرسون في مساجدهم ومدارسهم الفقه جنب التصوف[5].

ومما زاد من حدة الخصومة بين الفريقين تنامي تيار الأشاعرة في زمن نظام الملك (456 – 485 هـ) وانتقال كثير من أصحاب المذاهب إلى المذهب الشافعي المعزز بالمنهج الاشعري طمعاً في العز والجرايات وفقاً لما ذكره أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت 513 هـ)[6].

وبعد وفاة نظام الملك تخلّت السلطنة السلجوقية تدريجياً عن دعم الأشاعرة

---

(1) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 380 – 381.

(2) ماسينيون، آلام الحلاج، ص 229.

(3) مقدسي، نشأة الكليات، ص 20.

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 305.

(5) Makdisi, Ibn Aqil, pp.376 – 383.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 93.

إلى أن مُحي – بموافقة السلطان – إسم الأشعري المكتوب على المدرسة النظامية وكتب مكانه إسم الشافعي وذلك سنة 521 هـ[1]، وذلك على أثر الفتنة بين أحد ممثلي "الصوفية الأشعرية"، أبي الفتوح الإسفراييني (ت 538هـ)، والحنابلة الذين وقف معهم ضده مدرس النظامية[2]. وكان من عادة الحنابلة إذا شيعوا جنازة أحد فقهائهم ان يصيحوا: "هذا يوم سني حنبلي، لا قشيري ولا أشعري "[3].

ويبدو أن بعض الحنابلة اعتبروا ظهور الشيخ عبد القادر الجيلي (ت561 هـ) سنة 521 هـ وجلوسه للوعظ وتشبث الناس به انتصاراً على الأشاعرة[4]. لكن بما أن التصوف لم يكن مصبوغاً بانتماء إلى مذهب فقهي دون آخر فإن الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة أتاحت الفرصة لانتشار التصوف على أوسع نطاق نظراً لتجنبه الجدال والمناظرة المفضية إلى الخصومات بين الفرق[5].

وبوفاة أبي الفتوح الإسفراييني سنة 538 هـ هدأت في بغداد وتيرة الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة، حيث وقعت بعدها حادثتان: إحداهما بسبب ابن شقران الصوفي(ت561هـ) الذي منع من الوعظ بسبب نصره مذهب الأشعري[6]، والثانية سنة 556 هـ عندما جلس أبو الخير القزويني في جامع القصر وتعصب له الأشاعرة[7].

وكانت الإجراءات الرسمية تجاه الفتن التي كانت تقع بين الفريقين عادة ما تلجأ إلى منع الوعاظ من الجلوس للوعظ، ثم كان يشترط لرجوعهم للوعظ أن يتجنبوا ذكر الأمور الخلافية المتصلة بالأصول و المذاهب[8].

في فترة استقلال الخلافة عن السلاجقة استحدث الخليفة المستنجد بالله (555– 566هـ) ابتداء من سنة 559 هـ احتفالاً رسمياً للصوفية، وبخاصة صوفية الربط، ويبدو أن هذا الرسم استمر طيلة الفترة المتبقية من القرن السادس الهجري، وكان يدعى له أرباب الدولة ومشايخ الصوفية، وكانت توزع فيه الخلع على كل من حضر وتفرق الأموال ويوضع الطعام، وبعدها يغادر من

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص107.
(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 106 – 107 .
(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 106.
(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 107.
(5) انظر: العمادي، خراسان في العصر الغزنوي، ص 290.
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219.
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 200.
(8) المصدر نفسه، ج 8، ص 305، 326، ج 10،ص 161، 233، 242، 259.

يغادر ويبيت الصوفية على سماع الإنشاد، وكان موعد هذا الحفل في الأيام الأولى من شهر رجب في كل سنة[1].

إن هذا الاحتفال كان بمثابة تأكيد للمنحى الرسمي الذي اتخذه بعض المتصوفة، ولكنه أيضاً كان بمثابة الإعلان الرسمي عن تبني الخلافة لهذا التيار الإجتماعي في بغداد.

ومن الظواهر التي لازمت تاريخ بغداد نشاط العيارين والشطار الذين كانوا يسببون قلقاً في الحياة العامة في بغداد، إلاّ أن نشاطهم في الفترة السلجوقية كان أوضح وأقوى من الفترة التي تلتها. ويذكر ابن الجوزي أن سبب كثرة العيارين وانتشارهم كان حمل العوام للسلاح لقتال الأعاريب الذين أفسدوا في سواد بغداد وأطرافها سنة 456هـ[2]، وهذا يدل على الآثار الجانبية السلبية لحمل العامة السلاح رغم ضرورتها في بعض الاحيان. و إن كان الأمر كذلك، فقد كان الخلفاء العباسيون يضطرون أحياناً للإستعانة بالعامة في حروبهم للدفاع عن بغداد، وقد شارك العيارون فعلياً في الدفاع عن بغداد سنة 521هـ خلال الحصار الذي ضربه السلطان محمود عليها[3]، كما استعان بهم الخليفة المقتفي سنة 552هـ للدفاع عن بغداد خلال الحصار الذي ضربه محمد شاه السلجوقي[4]. ويفهم من ذلك أيضاً أن العيارين وقفوا إلى جانب الخلفاء الذين سعوا للإستقلال عن السلاجقة، ولكن يلاحظ إن الجانب السلبي من نشاطهم كان يظهر عادة في فترات غلاء الأسعار وانقطاع الأمطار[5] وانشغال السلطة المركزية عن الأوضاع الداخلية[6] وتمادي ظلم السلاجقة وجورهم[7] وفترات رجوع الحاج[8].

وقد بلغ من اذية العيارين أنهم هددوا المجتمع المدني ببغداد بحيث اضطر الناس إلى حمل السلاح للدفاع عن أنفسهم[9].

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 208،211، 220 – 221، 252، 257، 264،271.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 234 .
(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 2 – 3 .
(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 174 .
(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 109 .
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 58 .
(7) المصدر نفسه، ج 10، ص 69 .
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 230.
(9) المصدر نفسه، ج 10، ص 95.

واستخدم بعض أقارب رجال السلطنة السلجوقية جاههم لحماية العيارين مقابل مقاسمتهم ما يأخذونه من الناس سلباً ونهباً، وكان ذلك سبباً في فشل جهود الشحنة ضد العيارين، وبقي الأمر على هذا الحال من سنة 536 هـ إلى أن أمر السلطان مسعود بصلبهم سنة 538 هـ[1].

ونظراً لكون الظاهرة اجتماعية فقد كانت السلطة الرسمية تجد صعوبة في مقاومتها على غرار صعوبة مواجهة الحركة الباطنية، فقد كان الشحنة إذا أراد ملاحقة العيارين يأخذ المستورين بحجة العيارين مما أجبر بعض الناس على الجلاء عن بغداد كما حدث سنة 532 هـ[2].

وبلغ من سطوة العيارين أنه لما عظم أمر ابن بكران العيار وكثر اتباعه خافه الوالي ببغداد، وأراد أن يضرب باسمه سكة في الأنبار لكنه قُتل قبل تحقيق ذلك سنة 532 هـ[3].

شهدت بغداد فترات كانت ترتفع فيها تكاليف المعيشة وتزداد أسعار الطعام وذلك لعدد من الأسباب منها: انحباس المطر[4]، وكثرة الأمطار حتى يحدث الغرق فيهلك الزرع[5]، والزلازل كالتي وقعت سنة 511 هـ[6]، والحصارات التي ضربت على بغداد فتنقطع أمداد الاقوات[7]، وتخريب العسكر الغازي للأراضي الزراعية كما حدث سنة 543 هـ[8]، وسوء إدارة بعض أرباب الدولة وربما فساد ذممهم كما حدث عندما منع ابن العطار صاحب المخزن بيع الغلات حتى غلا السعر سنة 575 هـ[9].

وقد كان الغلاء يسبب جوع أهل القرى حتى يدخلوا إلى بغداد يتسولون ويتركون قراهم، كما كان الغلاء يكشف المتجملين، وربما يؤدي إلى موت

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 95، 105 – 106. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 324، 329.

(2) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 305 .

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 306 .

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 109. ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 92 .

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 226، ج 10، ص 189، ص 244 – 245 .

(6) ابن الجوزي، شذور العقود، ص 287 .

(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 176 . شذور العقود، ص 304 .

(8) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 357 .

(9) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 29.

بعض الغرباء[1]، فكانت معالجة أمر غلاء الأسعار حاجة ملحة للسلاطين والخلفاء على السواء.

أما الكوارث الطبيعية كالزلازل والفيضانات وانحباس الأمطار والحرائق وتفشي الأمراض فكانت تسبب خراب ما كان معموراً من حيث تدمير المباني وهجرة الناس منها[2] وهلاك المزروعات[3] وغلاء الاسعار. وقد كان للكوارث أثر في نفوس الناس وسلوكهم ورجوعهم إلى الله، وربّ ضارة نافعة فقد كانت الكوارث تهذب أخلاق الناس فيقبلون على التوبة و التضرع والإستغفار شعوراً منهم بأن القيامة قد اقتربت كما حدث سنة 575 هـ[4]، وكان ذلك يمكن الوعاظ والزهاد والصوفية من القيام بدورهم الخلقي والتوجيهي للناس، وربما يسهل عليهم أداء رسالتهم في الدعوة إلى الله وتذكير الناس.

---

(1) ابن الجوزي، شذور العقود، ص 311 – 312 .
(2) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 433، ج 10، ص 61.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 226، ج 10، ص 244 – 255.
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 98 .

تمهيد

ب - التطورات التي شهدها التصوف في بغداد حتى نهاية القرن الخامس الهجري

تمهيداً لدخول الباحث إلى موضوع بحثه "متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري"، لابد من إعطاء فكرة عما كان عليه حال التصوف في بغداد

في القرن الذي سبقه، مع بعض التطورات الأسبق عهداً مما له صلة بموضوع البحث.

إن تاريخ التسمية باسم "الصوفي" يعود إلى فترة أسبق عهداً من فترة إنشاء مدينة بغداد التي شرع المنصور ببنائها سنة 145هـ، ففي رواية عن الحسن البصري (ت 110هـ) يقول فيها " رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه... "، و يذكر عن سفيان الثوري (ت 161هـ) انه قال: "لولا ابو هاشم الصوفي (ت 150هـ) ما عرفت دقيق الرياء "، وبناءً على ذلك ينفي السراج الطوسي ان تكون التسمية بالصوفية محدثة أحدثها البغداديون[1]. أما القشيري (ت 465 هـ) فيؤكد أن التسمية أطلقت قبل سنة مائتين للهجرة[2]. وقد أورد الجاحظ (ت 255 هـ) اسم الصوفية ضمن ما أسماه "الصوفية من النساك"، و "الصوفية" في كتابيه البيان و التبيين، و الحيوان[3].

وقد تسمّت الصوفية بأسماء أخرى غير اسم الصوفية، منها اسم الغرباء، والسياحين، والشكفتية (والشكفت هو الغار أو الكهف)، و الجوعية، و الفقراء، وينفرد الكلاباذي (ت 380 هـ) عن غيره من المصادر برأي حول أصول التسمية فيقول انها موجودة منذ زمن النبي ρ، و أصلها الصَّفِّيّة والصُّفّيّة، نسبة إلى اهل الصَّف الأول وإلى أهل الصُّفة، وإنما أصبحت صوفية بسبب "تداول الألسنة"[4].

وبعد عصر تابعي التابعين قيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد و العباد، ولكن بعد حصول التداعي بين الفرق و ظهور البدع ادعى كل فريق أن فيهم زهاداً، فتميز " خواص أهل السنة " باسم الصوفية

---

(1) انظر السراج، ابو نصر عبد الله بن علي الطوسي، (ت 378 هـ). اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ط 1، (ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 24 – 25.

(2) انظر: القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، (ت 465 هـ)، الرسالة القشيرية، دار التربية، بغداد، (د. ت.). ص 12-13.

(3) انظر الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، (ت 255 هـ)ا. الحيوان، ط2، 8ج، (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، القاهرة، 1965-1969. ج 4، ص 428. البيان و التبيين، ط7، 4ج، (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998. ج1،ص 366.

(4) للتوسع انظر: الكلاباذي، تاج الاسلام ابو بكر محمد بن اسحاق البخاري، (ت 380 هـ). التعرف لمذهب اهل التصوف، (تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1960. ص 21-25.

واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة [1].

هل كانت الصوفية – اسماً ونهجاً – اتجاهاً حادثاً في تاريخ الإسلام، أم أن فتور جمهور المسلمين عن نهج النبوة هو الذي أظهر الزهاد و الصوفية بمظهر الحركة الحادثة في الملة بحيث أن حقيقتهم هي الثبات على نهج أصبح في زمانهم متروكاً من قبل عامة الناس ؟ للإجابة على هذا السؤال يمكن الرجوع إلى ابن خلدون فهو يقدم تحليلاً دقيقاً ليس ههنا مجاله[2].

إذن، يؤكد كل من السراج، والكلاباذي، والقشيري على ان نهج التصوف أصيل في الإسلام بصرف النظر عن الموقف تجاه حدوث التسمية أو أصالتها. وإذا كان الأمر كذلك يغدو الحديث عن " منشأ النزوع إلى التصوف " أمراً غير ذي صلة لأن الكلام عن منشأ النزوع ينطوي على حركة طارئة تنفيها المصادر الثلاثة آنفة الذكر.

أما مكانة التصوف من بقية العلوم الشرعية، فيجعل السراج الطوسي علوم الشريعة اربعة أقسام:

علم الرواية، وعلم الدراية الذي هو الفقه وما يتعلق به، وعلم القياس و النظر والاحتجاج على المخالفين وهو علم الجدل، واخيراً وهو اعلاها علم الحقائق والمنازلات وعلم المعاملة و المجاهدات وما يتصل بها من تصحيح النوايا و الإرادات و تصفية السرائر و علم القلوب الذي هو علم التصوف، " فإذا اجتمعت هذه الاقسام الأربعة في واحد فهو الامام الكامل، وهو القطب و الحجة و الداعي إلى المنهج و المحجة"[3]، وينتظر أن يصبح اسم القطب والامام الكامل من الاسماء التي يتداولها الصوفية على نحو واسع.

وعلى نفس المنوال ينسج الكلاباذي، ولكنه يختصر فيجعلها علوم دراسة وعلوم وراثة[4]. وسوف يتكرر هذا التصنيف للعلوم ضمن ثلاثة فروع هي: علم الرواية، وعلم الدراية، وعلم الرعاية (وهو العلم الثاني المستفاد من العمل بالعلم الأول).

---

(1) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص 12.

(2) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت 808 هـ). المقدمة، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978. ص 467.

(3) انظر: السراج، اللمع، ص 323 – 325.

(4) انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 19.

وقد شهد التصوف عدداً من التطورات الهامة حتى القرن الرابع الهجري أوجزها الكلاباذي على نحو جليّ. ففي الفترة التي عاش فيها الصحابة و التابعون وتابعو التابعين كانت القدوة بالفعل تغني عن القول، ولكن بعد ان قلت الرغبة في هذا العلم وفتر الطلب له حدث تطور تال تمثل في الكلام في علم التصوف و تدوينه في رسائل وكتب مع وجود رجال تتسع صدورهم لفهمه. ثم تطور الأمر إلى ان ذهب المعنى وبقي الاسم، وغابت الحقيقة وبقي الرسم، و ادعى التصوف من لم يعرفه وتحلى به من لم يصفه، وكتمه بصدقه من أظهره ببيانه، وادخل في التصوف ما ليس منه، ونسب إليه ما ليس فيه فجعل حقه باطلاً، فانفرد المتحققون فيه و سكتوا غيرةً ان يدعيه من ليس من اهله، فنتج عن ذلك ان نفرت قلوب الناس من التصوف، فذهب العلم و اهله إلى ان صار الجهال علماء، و العلماء أذلاء[1] وهذا المطهر المقدسي (ت 355 هـ) عندما يتكلم عن الصوفية لا يأتي لهم بحسنة واحدة [2]. لهذا كله ربما يُفهم سبب حساسية الفقهاء تجاه عامة الصوفية وهي حساسية استمرت بعد ذلك حتى مجيء رجال مثل القشيري الذي مهّد للغزالي فخفت بظهوره شدة الحساسية تجاه الصوفية، وبدخول القرن السادس تلاشت الحساسية بين الفقهاء و الصوفية أو كادت.

وتأكيداً للتطور الثاني الذي وصفه الكلاباذي يُذكر ان الجنيد البغدادي (ت 297 هـ) قال للشبلي (ت 334 هـ) ما نصه: " نحن حبّرنا هذا العلم تحبيراً ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ "[3]. ويفهم من ذلك ان هذا العلم كان مكتوماً ومقصوراً على أهله قبل أن يظهره الشبلي ويتكلم فيه في العلن. لقد كان كتمان هذا العلم عن غير أهله مفهوماً ومبرراً نظراً لما آل إليه الأمر بعد إفشائه من ادعاء الادعياء له وبالتالي نفور الناس عنه.

إن ظهور علم التصوف بعد كتمانه، وتدوينه بعد ان كان يتلقى من صدور الرجال، وادعاءَه من قبل الادعياء غير المحققين من اهله وبالتالي نفور القلوب منه، يتطلب في فترة لاحقة تمييز المحققين من الادعياء عبر ما عرف في تاريخ التصوف بالكرامات، وينتظر ان تكون تلك كرامات علنية بقدر العلنية التي آلت إليها علوم التصوف نفسها وذلك حتى يتم تمييز المدعي من المحقق، وهذه الكرامات العلنية التي شهدتها الجموع هي من اكثر ما يميز الفترة التي

(1) للتوسع انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 20.
(2) انظر: المقدسي، المطهر بن طاهر (ت 355 هـ). البدء والتاريخ، 6 ج، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت.). ج 5، ص 148.
(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 145.

عاشـها الشـيخ عبـد القـادر الجيلـي فـي بغـداد فـي القـرن السـادس. لقـد كانـت الكرامات ضرورة تاريخية – إضافة إلى ضرورتها الروحيـة – فـي زمـن كثـر فيـه الادعيـاء مـن جهـة و المبطلـون المنكـرون مـن جهـة اخـرى. لقـد كانـت الكرامـات موجـودة منـذ البداية، ولكنها في القرن السادس كانت اكثر علنيـة وانتشـاراً منهـا فـي القـرون السابقة.

كـان اكثـر الصـوفية ذوي حـرف يدويـة وصـناعات تؤكـدها ألقـابهم مثـل القواريري، والحلاج، والنسـاج، والحـداد، والخـراز، والسـراج، والـوراق وغيـر ذلك، وهـذا يـدل علـى خلفيـاتهم الاقتصـادية و الاجتماعيـة. كمـا ينفـي عـنهم مـا وصف به بعض متأخري الصوفية من تسول وكدية ودروزة.

ومـن جهـة اخـرى فقـد جـاء بعـض مشـاهير شـيوخ التصـوف مـن خلفيـات اجتماعيـة و اقتصـادية اخـرى، فمـنهم مـن كـان مـن ابنـاء الملـوك و الامـراء و السـلاطين، مثـل ابـراهيم بـن ادهـم (ت 161 هــ) الـذي كـان مـن ابنـاء الملـوك و المياسير[1]، وابو الفوارس شاه بن شجاع الكرماني (ت قبل 300 هـ) وكان من اولاد الملـوك[2]، وابـو علـي الروذبـاري (ت 322 هــ) الـذي يرجـع نسـبه إلـى كسرى[3]،وغيرهم.

وكـذلك لـم يكـن التصـوف مقصـوراً علـى جـنس دون آخـر، فـإلى جانـب الرجال كان هناك نساء متصوفات ذوات أحوال ومقامات ولهن صحبة مع كبار مشـايخ التصـوف[4]. وقـد اسـتمر الأمـر علـى هـذا الحـال فـي بغـداد فـي القـرن السادس الهجري، إذ لم يكن التصوف مقصوراً على جنس أو فئـة اجتماعيـة او اقتصـادية او حتـى سياسـية دون اخـرى. لقـد كـان التصـوف بمثابـة البوتقـة الاجتماعيـة التـي انصـهرت فيهـا مختلـف الفروقـات الاجتماعيـة والاقتصـادية و العرقية و الجغرافية، فكان التصوف – من هذه الناحية – عامل وحدة وتماسك

---

(1) انظر: السلمي، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين، (ت 412 هـ). طبقات الصوفية، ط 3، (تحقيق نور الدين شريبة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997. ص 20.
(2) المصدر نفسه، ص 192.
(3) المصدر نفسه، ص 192
(4) للتوسـع انظـر: السـلمي، ابـو عبـد الـرحمن محمـد بـن الحسـين (ت 412 هــ). ذكـر النسـوة المتعبـدات الصـوفيات، ط 1، (تحقيـق الـدكتور محمـود الطنـاحي)، مكتبـة الخـانجي، القـاهرة، 1993.

في بُنية المجتمع الاسلامي، فمجلس الجنيد مثلاً كان يضم خلقاً كثيراً من اصحاب المرقعات من العجم و المولدين[1].

ولقد كان لمتقدمي الصوفية باع في المرابطة في الثغور للغزو و الجهاد، فتارة يسمون بالصالحين وتارة بالابدال، واحياناً يُسمون " صوفية الثغر وعبادهم" [2]أو العباد الغزاة " [3]، وممن اشتهر بالغزو منهم ابراهيم بن ادهم و حاتم الاصم و السري السقطي.

ان الرباطات التي كانت في الثغور على حدود بلاد الاسلام والتي كان يقصدها الصوفية مع غيرهم من المجاهدين، تتصل بالرباطات الصوفية التي وجدت لاحقاً داخل المدينة الاسلامية، ومنها بغداد. ويبدو ان انتقال الرباط الصوفي من المنطقة الحدودية إلى داخل المدن ترافق مع خروج التصوف من مرحلة الانفراد و العزلة و السياحة إلى مرحلة اتسمت بالاستقرار في المدن ومعايشة الناس فيها حول استاذ مستقر في المدينة له مجالسه فيها وله تلاميذه. وينتظر ان تشهد الربط الصوفية تطوراً فيما بعد، وبخاصة في القرن السادس. الهجري.

كان اول رباط صوفي أنشئ في بغداد في القرن الرابع الهجري وكان ينسب إلى ابي الحسن علي بن إبراهيم الحصري (ت 371 هـ) وهو الرباط الذي كان على باب جامع المنصور والذي عرف بعد ذلك برباط الزوزني، و الزوزني كان من اصحابه[4]، وقد كان الحصري شيخ العراق ولسانها، وهو

---

(1) ابن النجار، محب الدين ابو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن البغدادي، (ت 643 هـ). ذيل تاريخ بغداد، ط1، 5 ج، 5م، (دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، في المجلدات الخمسة 16،17،18،19،20، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997. ج1، ص 248

(2) ابن ابي جرادة، كمال الدين عمر بن احمد، (ت 660 هـ). بغية الطلب في تاريخ حلب، ط1، 10ج، (تحقيق الدكتور سهيل زكار)، دار الفكر، بيروت، 1988. ج10، ص 4367.

(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 4539.

(4) انظر: السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، (ت 562 هـ). الأنساب، ط 1، 5 ج، (تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي)، دار الجنان، بيروت، 1988. ج2، ص 226. ماسينيون، لويس، (2004)، الآم الحلاج، ط 1، (ترجمة الحسين مصطفى حلاج)، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع. ج 1، ص 113

استاذ العراقيين وبه تأدب من تأدب منهم، وكان تلميذاً للشبلي الذي كان بدوره تلميذاً للجنيد[1].

لقد كانت علاقة الفقهاء بالصوفية علاقة متوترة، ولقد انكر جماعة منهم علم التصوف، وفي تفسير سبب انكارهم يقول السراج ان علم التصوف هو علم الخصوص وهو ممزوج بالمرارة و الغصص وسماعهُ يضعف الركبتين ويحزن القلب ويدمع العين فكيف باستعماله وذوقه، وليس للنفس في منازلته حظ لأنه منوط بإماتة النفوس ومجانبة المراد، فمن اجل ذلك ترك العلماء هذا العلم، واشتغلوا باستعمال علم يخف عليهم المؤن ويحثهم على التوسع والرخص و التأويلات[2].

أما الذين عادوا الصوفية واعتقدوا فيهم الباطل فصنفان، الأول: قوم لم يفهموا معاني ما اشار إليه الصوفية في كلامهم. و الثاني: قوم علموا مقاصد الصوفية ومعانيهم، أو قد صحبهم زماناً فلم يصبر على حالهم، فطلب الرياسة وجعل الوقيعة في الصوفية سلماً لجمع الدنيا وجمع قلوب العامة له[3].

رغم ذلك، هناك انتقادات حقيقية موجهة للصوفية، وخير من نقد الصوفية هم الصوفية انفسهم، ولايكاد يخلو كتاب من كتب الصوفية إلاّ وفيه نقد لبعض فئات الصوفية أو لبعض مسلكياتهم او اقوالهم او معتقداتهم، حتى كاد ان يكون ذلك سُنّة سار عليها مؤلفو الكتب منهم. إلا ان انتقادهم لانفسهم يأخذ شكل انتقاد الشطحات و الغلطات[4] بينما انتقادهم لأدعياء التصوف يأخذ شكل الشكوى من زمانهم واندراس طريق الصوفية، ومن ذلك ما يصفه علي بن عبد الرحيم القناد (ت 330 هـ) شعراً حيث يقول:

أهل التصوف قد مضوا	صار التصوف مخرقه
صار التصوف صيحة	وتواجداً ومطبّقه
مضت العلوم فلا علومَ	ولا قلوب مشرقه
كذبتك نفسُك ليس ذا	سنن الطريق المخلقه
حتى تكون بعينِ مَن	عنه العيون المحدقه

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 489.
(2) السراج، اللمع، ص 19.
(3) السراج، اللمع، ص 349.
(4) للتوسع انظر: المصدر نفسه، ص 362 – 386.

تجـــــري عليـــــك صـروفـــــه وهمـــــــوم سِـــــرك مُطرقـــــه[1]

وفـي هـذا شـكوى ممـا آل إليـه حـال الصـوفية إلـى مجـرد لـبس الخـرق والصياح والتواجد.

وكـذلك يشـتكي القشـيري (ت 465 هــ) مـن صـوفية زمانـه، وانقـراض المحققين منهم، وحصول الفترة في هذه الطريقة، فمضى الذين يُهتدى بهم، وقلّ الشباب المقتدون، و ضعف الورع و اشتد الطمع، وضعفت حرمة الشريعة في القلوب[2]. إن كلام القشيري يؤكد دخول التصوف حالة من الفتور قبل القرن السادس، وكلامه يفسر سببها.

لقد كان التصوف مأوىً يلجأ إليه التائبون من العيارين و الشطار وقطاع الطرق والفتيان، ومن مشاهير الزهاد و الصوفية الذي جاءوا من هذه الخلفيات الاجتماعية: شقيق البلخي[3] (ت 174هـ)، والفضيل بن عياض[4] (ت 187هـ)، وربما كان لهؤلاء دور في إدخال بعض الألفاظ الجديدة إلى التصوف. وقد استمر هذا التفاعل بين هذه الفئات الاجتماعية والصوفية إلى فترات متأخرة من القرن السادس الهجري في العراق عامة.

ومن الظواهر التي بقيت مستمرة في تاريخ التصوف البغدادي منذ البداية وحتى ما بعد القرن السادس، الظاهرة المتمثلة بالتفقه ثم التصوف، إلاّ أن هذه الظاهرة كانت تمر بفترات يعتريها الفتور، وكان أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) من أشهر من دفع إلى إحياء هذا التوجه في نهايات القرن الخامس وبدايات القرن السادس الهجري. ومن متقدمي فقهاء الصوفية المذكورين بإسناد الحديث و الفقه وعلم القراءات الفضيل بن عياض (ت 187هـ)، وبشر بن الحارث (ت 227هـ)، والحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ)، و الجنيد (ت 297هـ)، و رويم (ت 303هـ)، وغيرهم كثر حتى كاد يكون ذلك من ميزات الصوفية الأوائل[5]. فيذكر مثلاً عن ابي الحسن سري بن المغلّس السقطي (ت 251 هـ) قوله في هذا الشأن: " إذا ابتدأ الانسان بالنُسك ثم كتب الحديث فتر، و إذا ابتدأ

(1) المصدر نفسه، ص 28.
(2) انظر: القشيري، الرسالة، ص 4-5.
(3) المصدر نفسه، ص 22.
(4) المصدر نفسه، ص 15.
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 8، 41، 56، 155، 180 على التوالي.

بكتب الحديث ثم تنسك نفذ "[1]، وكان هذا ايضا موقف الشيخ عبد القادر الجيلي في القرن السادس، بمعنى ان النهج استمر.

وقد كان اعتزالهم و تصوفهم، بعد تفقههم، له حدود مضبوطة بالشرع، فاعتزالهم وخلوتهم لم تكن قطيعة مع المجتمع، و إنما هي فترة يقضونها ثم يرجعون إلى المجتمع ليفيدوا اهله من ثمرات احوالهم في خلواتهم. يقول داود الطائي (ت القرن الثالث هـ) عن طبيعة وحدود هذه العزلة: " فر من الناس كفرارك من السبع غير طاعن عليهم ولا تارك لجماعتهم" [2].

وقد كان اعتزالهم وخلواتهم تأخذ شكل السفر، أو الإقامة في البراري ورؤوس الجبال، أو الإقامة في الثغور و الرباطات على حدود البلاد، وربما اختلى بعضهم في بيته فلا يخرج إلا لصلاة الجمعة.

وكان سفر الصوفية من باب عبادة السياحة من مميزات حركة التصوف. وكان سفر الصوفية على ضربين: سفر على الاقدام ويسمونه السفر على التوكل أو على الوحدة أو على التجريد و يتميز هذا النوع بأن المسافر لايحمل فيه زاداً ولا يأخذ راحلة ولا ركوباً ولا رفيقاً. و ترتبط طريقة التوكل لدى كثير من الصوفية بكثرة الاسفار، فكان سفرهم بقصد تدقيق احوال توكلهم، ومن مشاهيرهم في هذا الباب ابو تراب النخشبي (ت 245 هـ) الذي تخرج عليه في هذا الفن رجال كثر[3]، ومنهم كذلك إبراهيم الخواص (ت 291 هـ) الذي وصف شعراً هذا الحال من السفر على التوكل فقال:

لقد وضح الطريق إليك حقاً فما أحدٌ بغيرك يستدلُّ

فإن ورد الشتاء فأنت كهف وإن ورد المصيف فأنت ظلُّ[4]

وكان ممن اشتهر بكثرة الاسفار من الصوفية جعفر بن محمد الخلدي (ت 348هـ) الذي سافر الكثير ولقي المشايخ الكبراء من المحدثين والصوفية ثم

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 407.
(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 347.
(3) السلمي، طبقات الصوفية، ص 146 – 147، 149.
(4) الجامي، الملا نور الدين عبد الرحمن بن احمد، (ت 898 هـ). نفحات الأنس من حضرات القدس، ط 1، 2 ج، 2م، (تحقيق محمد أديب الجادر)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003. ج 1، ص 207.

عـاد إلـى بغـداد فاسـتوطنها[1]، وابـو بكـر محمـد بـن عبـد الله الـرازي المـذكر الصوفي (ت 376 هـ) الذي كـان جـوالاً كثيـر الاسفار[2]. كمـا اشـتهر مـنهم ابـو سـعد الانصـاري الصـوفي المـاليني احمـد بـن محمـد (ت 412هــ)، وهـو احـد الرحـالين في طلب الحديث و المكثرين منه[3].

أما الضـرب الثـاني من السفر فكان علـى مـا تسميه الصـوفية سفر القلـوب، يقول ذو النـون المصـري (ت 245 أو 246 هــ): "سـافرت ثلاثـة أسفار وجئـت بثلاثة علوم، ففي السفر الأول جئت بعلم قبلـه العـوام و الخـواصّ، وفـي السـفر الثاني جئت بعلم قبله الخواصّ دون العوام، وفي السفر الثالث جئت بعلم ما قبلـه الخـواصّ ولا العـوام، فبقيت شـريداً طريداً وحيداً "، ويفسـر شـيخ الإسـلام أبـو إسـماعيل عبـد الله الأنصـاري الهـروي (ت 481 هــ) هـذا القـول فيقـول: " كـان العلـم الأول علـم التوبـة.... والعلـم الثـاني علـم التوكـل.... و العلـم الثالـث علـم الحقيقة فما حمله علم الخلق ولا احتمله عقل العقلاء، فهجـروه و أنكـروا عليـه"، وقـال: "مـا كـان السفر الثالث برجل بل كـان بـالهمم" [4].

وقد كـان للجنيد (ت 297 أو 298 هــ) موقـف تجـاه كثـرة الأسـفار، ولكنـه موقف الواصلين وليس موقف السائرين، فيُذكر أن أبا الحسن النصيبي صـاحب الأسـفار الكثيـرة علـى التجريـد وقطـع الباديـة التقـى الجنيـد فقـال لـه الجنيـد: لـو جلست السـاعة عن السفر فإنك قد ضعفت عنـه، فقال: يا أبا القاسـم، مـا اختلـف الفقهاء في الماء الجاري دائماً و إنما اختلفوا في الماء الواقف. فقـال الجنيـد: "يـا أبـا الحسن، إذا كنت واقفاً فكن بحراً لا يُغيرك شـيء "[5].

وقد استمر السفر على التجريد إلى القرن السادس في بغداد فهو من ملامح الاستمرار في الطريق الصوفي التي لم تشهد تغييراً حتى ذلك الحين.

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 234.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 83.
(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 135.
(4) الجامي، نفحات الأنس، ج 1، ص 47- 48.
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 214.

أما مصنفات الصوفية في القرون التي سبقت القرن السادس الهجري فهي كثيرة، وليس هنا مجال ذكرها، ويمكن الرجوع إلى كارل بروكلمان[1] وفؤاد سزكين[2] للاطلاع عليها هناك بتوسع.

كان المسلمون عامة، و اهل بغداد خاصة، لهم عناية كبيرة بأخبار من كانوا يعرفون باسم الأبدال (جمع بدل)، حتى ان مؤرخين كالخطيب البغدادي استعملوا اللفظة لوصف رجال ترجموا لهم في مؤلفاتهم، وكان عدد ممن وصفوا بهذا الوصف من الصوفية، منهم بشر بن الحارث الحافي (ت 227 هـ) الذي وصفه احمد بن حنبل بأنه " رابع سبعة من الأبدال" [3].

وفي القرن السادس الهجري اكثر الشيخ عبد القادر الجيلي من ذكر الابدال في خطبه ومواعظه ومؤلفاته، وعلى ذلك فهو من ملامح الاستمرارية في التصوف. وقد أورد ابن ابي الدنيا (ت 281 هـ) تعريفاً مفصلاً بالأبدال ودرجاتهم، منهم اوتاد الأرض، خلفاء النبي ρ، وعددهم اربعون، لا يموت رجل منهم حتى يخلفه آخر، قلوب ثلاثين منهم على مثل قلب ابراهيم، فضلوا الناس بصدق الورع وحسن النية وسلامة القلوب والنصيحة لجميع المسلمين بصبر وخير ولب حليم وتواضع في غير مذلة، لا يلعنون شيئاً ولا يؤذون احداً، ليسوا متخشعين ولا متماوتين ولا معجبين، ولايحبون الدنيا، ليسوا اليوم في خشية وغداً في غفلة[4]. وقد لاحظ ماسينيون ان غالبية الابدال هم من الموالي، من المستعربين المسلمين، " خيرة باعثي الحضارة الإسلامية المدينية " [5].

سن المستشرق جولدسيهر سُنةً تبعها من جاء بعده، فهو يفرق بين تيارين مختلفين في التصوف الاسلامي هما الزهد و التصوف، فهو يعتبر الزهد قريباً من روح الاسلام و متأثراً بالرهبانية المسيحية، أما التصوف بما هو كلام في المعرفة والاحوال و المواجد والأذواق فيعتبره متأثراً بتأثيرين خارجيين:

---

(1) انظر: بروكلمان، كارل، (د.ت.). تاريخ الأدب العربي، 6ج، (نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، السيد يعقوب بكر، رمضان عبد التواب)، دار المعارف، القاهرة. أنظر ج 4.

(2) سزكين، فؤاد، (1991). تاريخ التراث العربي، 10 ج، 3 م، (نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي)، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.

(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 71 - 76.

(4) ابن ابي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي، (ت 281 هـ)، الأولياء، ط 1، (تحقيق محمد السعيد بن بسيوني الزغلول)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993. ص 27.

(5) ماسينيون، آلام الحلاج، ج 1، ص 62.

الافلاطونية المحدثة و البوذية الهندية[1].

إلا أن الموقف الاستشراقي من صلة التصوف المبكر بوحدة الوجود خفت حدته لدى كثير من المستشرقين في كتاباتهم المتأخرة، بل تراجعوا عن وحدة الوجود لصالح مبدأ " وحدة الشهود " وهو مبدأ أقرب للاسلام منه للتأثيرات الخارجية[2].

وموقف المستشرقين من التصوف يتطلب بحثاً منفصلاً لوحده وليس ههنا مكانه[3].

أما التطورات التي شهدها التصوف في بغداد في القرن الخامس الهجري، فيبدو ان النصف الأول من القرن قد شهد فتوراً في حركة التصوف عامة وفي بغداد خاصة وهو مما أشار إليه القشيري (ت 465 هـ) في مستهل رسالته. إن آخر رجال الرسالة القشيرية الذين ترجم لهم توفي سنة 391 هـ وهو ابو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي، ولم يترجم لأحد من القرن الخامس الهجري لا في بغداد ولا غيرها وربما كان لهذا دلالة أخرى على فتور التصوف في الفترة التي عاشها القشيري في النصف الأول من القرن الخامس. وكان آخر من ترجم له من البغداديين أبو الحسن علي بن إبراهيم الحصري البصري (ت 371 هـ)، و إليه ينسب الرباط الذي على باب جامع المنصور، والذي عرف فيما بعد برباط الزوزني، والزوزني كان من اصحابه[4].

ويذكر ان أول من اسس المشيخة بالعراق بعد انقراض مشايخ الرسالة القشيرية ومن في طبقتهم ومن يليهم وأوضح طريق السلف بعدما عفا هو الشيخ

---

(1) انظر: نيكولسون، رينولد أ.، (1947). في التصوف الإسلامي وتاريخه، (نقلها إلى العربية وعلق عليها ابو العلا عفيفي)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. انظر مقدمة المعرب، صفحة رقم ز.

(2) انظر: المرجع السابق، مقدمة المعرب، صفحة و، ق. ماسينيون، آلام الحلاج، ج 1، ص 33. شيمل، أنا ماري، (2006). الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ط 1، (ترجمة محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب)، منشورات الجمل، كولونيا – المانيا. ص 85.

(3) انظر مثلاً: عفيفي، الدكتور ابو العلا، (1963). التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ط1، القاهرة: دار المعارف. ص 55،56، وغيرها. و انظر مقدمة المعرب في كتاب نيكولسون، في التصوف الاسلامي وتاريخه.

(4) السمعاني، الانساب، ج 2، ص 226.

أبو بكر بن هوار البطائحي[1]،وتكاد تخلو كتب التراجم من تاريخ وفاته ولكن تقدر وفاته في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. ويذكر انه أول من ألبسه ابو بكر الصديق الخرقة في النوم فاستيقظ فوجدها عليه، وقد كان قبل ذلك شاطراً يقطع الطريق بالبطائح ومعه رفقة يرأسهم، وهو أول من ذلل الأسد
و الحيات لأهل البطائح، و الهواريون قبيلة من الأكراد[2].

ويبدو أن التصوف في العراق في تلك الآونة كان قد ابتعد عن رقابة السلطة الرسمية حيث انتقل مركزه من بغداد إلى البطائح[3] حيث ورث أبا بكر بن هوار تلميذه أبو محمد الشنبكي الذي قام بعد شيخه بنشر المشيخة في العراق، وقد كان قبل ذلك يقطع الطريق أيضاً، وهو من قبيلة كردية مثل شيخه، ومن اشهر تلاميذه الشيخ عزاز بن مستودع البطائحي، والشيخ منصور البطائحي خال الشيخ احمد الرفاعي (ت 578 هـ)، و تاج العارفين أبو الوفا (ت بعد 500 هـ)[4]. ومن الشيخ منصور البطائحي يمتد تصوف الرفاعية، بينما كان تلاميذ تاج العارفين أبي الوفا من اشهر الرجال الذين كانوا يحضرون مجالس الشيخ عبد القادر الجيلي في بغداد، ومنهم علي بن الهيتي (ت 564 هـ) الذي قال عنه الشيخ الجيلي في القرن السادس الهجري: " كل من دخل بغداد من الأولياء من عالم الغيب و الشهادة فهو في ضيافتنا، ونحن في ضيافة الشيخ علي بن الهيتي" [5]، ويبدو من هذا الكلام ان لسلسلة ابن الهيتي أسبقية على كل من دخل بغداد بعد انقراض رجال الرسالة القشيرية. أما بقية تلاميذ تاج العارفين أبي الوفا فأشهرهم بقا بن بطو وعبد الرحمن الطفسونجي، ومطر البادرائي وماجد الكردي، و سيأتي ذكر الجميع في حينه.

أما متصوفة بغداد المذكورون في القرن الخامس الهجري فكانوا في الغالب من أصول غير بغدادية، فكثير منهم ولد خارج بغداد و إن كان استوطنها أو نشأ فيها، وربما كان لهذا صلة بالأحداث التي شهدتها بغداد والتي

---

(1) الشطنوفي، نور الدين ابو الحسن علي بن يوسف بن جرير اللخمي، (ت 713هـ). بهجة الاسرار ومعدن الانوار في بعض مناقب القطب الرباني محي الدين ابي محمد عبد القادر الجيلاني، ط 1، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 2001. ص 280. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 186.

(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 281 – 286.

(3) البطائح جمع بطيحة: ارض واسعة بين واسط والبصرة يغلب عليها الماء وفيها معاقل لمن جار عن طاعة السلطان. ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 450 – 451.

(4) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 287 – 293.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 331.

انتهت بزوال سيطرة البويهيين وابتداء سيطرة السلاجقة منذ دخولهم بغداد سنة 447 هـ.

وقد فرضت الظروف الداخلية و الخارجية على الدولة السلجوقية ضرورات نشأ عنها ميل الوزير نظام الملك إلى المذهب الشافعي إلى جانب ميل أشعري وصوفي، وهي ميول صبغت توجهاته العلمية والثقافية، فوقفت المدرسة النظامية – التي شرع في انشائها ببغداد سنة 457 هـ وافتتحت سنة 459 هـ - على المذهب الشافعي، في الوقت الذي كان جلّ أهل بغداد حنابلة، الأمر الذي من شأنه ان يثير توترات مذهبية بين الحنابلة و الشافعية لها ارتدادات سياسية، أو العكس، بمعنى ان توترات العلاقة بين الخلافة العباسية و السلطنة السلجوقية انعكست على العلاقات المذهبية داخل بغداد بين الحنابلة البغداديين و الشافعية الذين كانوا مدعومين من قبل الوزير السلجوقي نظام الملك[1].إلا ان مركز التوتر الذي تشير إليه أحداث القرن الخامس كان يتمثل في الخصومة بين الحنابلة و الأشاعرة الذين كان أغلبهم من فقهاء الشافعية المبعوثين من قبل السلطنة السلجوقية إلى بغداد للوعظ فيها و للتدريس في المدرسة النظامية.

و ينتظر ان تستمر هذه التوترات المذهبية إلى وقت ظهور الشيخ عبد القادر الجيلي وقعوده للوعظ و التدريس في رباطه الصوفي ومدرسته في الربع الأول من القرن السادس الهجري في بغداد، حيث ستخف حدة التوترات تدريجياً، وربما كان لخلفيته الفقهية الحنبلية دور في ذلك[2].

في القرن الخامس وقبيله ورد إلى بغداد عدد من متصوفة المشرق ممن كان لهم أثر في حركة التصوف، فقد كان كثير منهم من الصوفية الفقهاء، وينتظر ان يأخذ هذا المنحى من تصوف الفقهاء مداه في القرن السادس. ومن الصوفية الفقهاء الذين زاروا بغداد الحافظ ابو عبد الله الحاكم المعروف بابن البيع، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (ت 405 هـ) صاحب التصانيف في علوم الحديث وكان شافعياً، وقد صحب في التصوف أبا عمر بن محمد بن جعفر الخلدي وابا عثمان المغربي وجماعة[3]، وانتهت إليه رياسة اهل

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 93.
(2) انظر ترجمة الجيلي في الفصل الأول.
(3) انظر: السبكي، تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، (ت 771 هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ط 2، 10 ج، (تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو، الدكتور محمود

الحديث[1]. ومنهم أبو سعد عبد الملك بن ابي عثمان محمد بن ابراهيم الخركوشي (ت 406 هـ) شافعي نيسابوري له مصنفات في علوم الشريعة وسير العباد و الزهاد[2]. ومنهم ابو سعد الماليني الصوفي، احمد بن محمد الانصاري (ت 412 هـ)، قدم بغداد دفعات كثيرة، وكان ينزل في رباط الصوفية الذي عند جامع المنصور، وكانت الفقهاء وغيرهم تقصده هناك للسماع منه[3]. ومنهم ابو عبد الرحمن السلمي الصوفي النيسابوري، محمد بن الحسين بن محمد (ت 412 هـ)، قدم بغداد مرات وحدث بها عن شيوخ خرسان، وقد صنف للصوفية " سنناً و تفسيراً و تاريخاً "[4]، وجمع من الكتب مالم يسبق إلى ترتيبه حتى بلغ فهرست تصانيفه المائة و أكثر، و انتخب عليه الحفاظ الكبار[5]، ويذكر له سزكين سبعاً و عشرين مصنفاً في التصوف[6]. ومنهم الحافظ ابو نعيم الاصبهاني الصوفي، احمد بن عبد الله بن احمد (ت 430 هـ) الجامع بين الفقه و التصوف، رحل إليه الحفاظ من الأقطار، واجاز له من بغداد جعفر الخلدي، ومن اشهر مصنفاته كتاب حلية الأولياء[7]. ومن اشهر من ورد بغداد و اقام فيها مدة من متصوفة المشرق ابو القاسم القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة[8] (ت 465 هـ)، كان علامة في الفقه و التفسير والحديث و الاصول والأدب و الشعر و الكتابة وعلم التصوف، جمع بين الشريعة و الحقيقة، واصله من العرب الذين قدموا خراسان. له من المصنفات ذات الأثر في تطور التصوف كتاب الرسالة في رجال الطريقة، إضافة إلى التيسير في علم التفسير وهو من اجود التفاسير، وقد دخل القشيري

محمد الطناحي)، الجيزة، هجر للطباعة و النشر و التوزيع والإعلان، 1992. ج 4، ص 155-161 (الرقم 329).

(1) الاسنوي، جمال الدين ابو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي، (ت 772 هـ)، طبقات الشافعية، ط 1، 2 ج، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987. ج 1، ص 195. الرقم (365).

(2) السمعاني، الانساب، ج 2، ص 350-351.

(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص 135 (الرقم 2558).

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 244-245 (الرقم 717).

(5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص143-144 (الرقم 321)

(6) سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، ج 4، ص 178-184.

(7) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 18-22 (الرقم 254).

(8) انظر ترجمته في: السمعاني، الانساب،ج 4،ص503. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 8، ص 280. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج3، 205- 208. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 30، ص170-175. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 63-64. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 153-161. الاسنوي، طبقات الشافعية،ج 2،ص 157-158. ابن كثير،البداية و النهاية، ج 12، ص 131.

بغداد سنة 448 هـ، وكان يعرف الاصول على مذهب الاشعري و الفروع على مذهب الشافعي[1]. ويبدو ان لأبي القاسم القشيري، وابنه عبد الرحيم من بعده، دوراً في النهوض بمذهب الأشعري في بغداد في القرن الخامس الهجري، وهو ما أدى لاحقاً إلى احتكاكات مع حنابلة بغداد.

ففي سنة 445 هـ اعلن بنيسابور لعن ابي الحسن الأشعري فضج من ذلك ابو القاسم القشيري وعمل رسالة سماها شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة، وكان ذلك في عهد السلطان السلجوقي طغرلبك، ولم يستجب السلطان لشكاية القشيري[2]. وقد سُعي بالقشيري إلى الولاة حتى أدى ذلك إلى رفع مجالسه وتفرق شمل اصحابه، واضطر إلى مفارقة بلده، فوصل على اثرها إلى بغداد فورد على الخليفة القائم بأمر الله، ولقي في بغداد القبول وعقد له المجلس في منازله المختصة به، ثم خرج الأمر بإعزازه و إكرامه فعاد إلى نيسابور[3].

ويبدو من اسناد طريقة القشيري الصوفية انها بغدادية الأصل، فقد أخذ التصوف عن الأستاذ أبي علي الدقاق (ت 405 هـ)، وهذا عن ابي القاسم النصراباذي (ت 369 هـ)، وهذا عن الشبلي (ت 334 هـ)، وهذا عن الجنيد (ت 297 أو 298 هـ)، وهذا عن السري السقطي (ت 251 هـ)، وهذا عن معروف الكرخي (ت 200 هـ)، وهذا عن داود الطائي وداود لقي التابعين[4].

وبتسلم السلطان السلجوقي ألب أرسلان زمام السلطة سنة 455 هـ تحسنت احوال القشيري، والأشاعرة عموما، فبقي محترماً معظماً حتى نهاية عمره[5]. ان تزايد نفوذ الوزير نظام الملك في عهد السلطان ألب أرسلان انعكس على تحسن أوضاع الصوفية و الأشاعرة، والعلماء عموماً و الشافعية خصوصاً، وقد لمس أهل بغداد دلالات ذلك التحسن بقرار إنشاء المدرسة النظامية في بغداد.

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 205-207.

(2) ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، (ت 597 هـ)، المننتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط 1، 10 ج، دار صادر، بيروت، 1358 هـ. ج 8، ص 157-158.

(3) الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، (ت 748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط 1، (عدا ج 1، ج 9:ط2)، 52 ج، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1988-2000. ج 30، ص 175.

(4) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 157.

(5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 158.

يلاحظ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أن الخلفية المذهبية للفقهاء الصوفية في بغداد كانت عموماً شافعية بسبب تبني نظام الملك هاتين الوجهتين، ومنذ أبي القاسم القشيري (ت 465 هـ) تلازمت الأشعرية مع تصوف الفقهاء المبعوثين من نظام الملك إلى بغداد، لكن هذا ليس مدعاة للتعميم بأن كل الصوفية شافعية، فقد كان هناك صوفية حنابلة وان كان بعضهم غير بغدادي مثل شيخ الاسلام ابي اسماعيل الانصاري الهروي، عبد الله بن محمد (ت 481 هـ)[1] والفقيه الحنبلي ابو الفرج الحنبلي الواعظ، عبد الواحد بن محمد بن علي (ت 486 هـ) وكان يعرف ببغداد بالمقدسي[2]، وكان أبو الوفاء ابن عقيل (ت513هـ) الفقيه الحنبلي في بغداد قد صنف في زمان شبابه جزءاً يمدح فيه الحلاج، وقد جرت فتنة لأجله في بغداد سنة 461 هـ لأسباب منها ترحمه على الحلاج فأراد الحنابلة الايقاع به فاختفى إلى سنة 465 هـ ثم رجع عن ذلك[3].

أما شيخ الإسلام ابو إسماعيل الانصاري الهروي الحنبلي الصوفي فقد لاقى شدة طال أمدها على يد نظام الملك بسبب موقفه المعارض للأشاعرة، ومما يلفت الانتباه أنه تلقى خلعة شريفة من الخليفة القائم بأمر الله سنة 462 هـ، ثم تلقى في سنة 474 هـ خلعة أخرى من الخليفة المقتدي مع الخطاب واللقب بشيخ الإسلام، شيخ الشيوخ زين العلماء، ولكن يذكر ان السبب في هذه الخلع هو الوزير نظام الملك شفقة منه على أصحاب الحديث و صيانة عن لحوق شين بهم[4].

وقد صاغ شيخ الإسلام الأنصاري موقفه من الاشاعرة شعراً فقال:

كن إذا ما حاد عن حدّ الهدى أشعريُّ الرأي شيطان البشر

شافعيّ الشرع، سنيَّ الحُلى حنبلي العقد، صوفي السّير[5]

---

(1) انظر ترجمته في: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 17، ص 307. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص 50 (ترجمة موسعة).

(2) انظر ترجمته في: الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 33، ص 179. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1،ص 68.

(3) انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 254.

(4) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 57.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 66.

وقد جرى في بغداد عدد من الفتن بين الحنابلة و الأشاعرة، وقع أشدها في سنة469هـ عندما ورد إلى بغداد الصوفي الأشعري أبو نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري وجلس في المدرسة النظامية واخذ يذم الحنابلة و ينسبهم إلى التجسيم، و تعصب له أبو سعد الصوفي شيخ الشيوخ، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي أستاذ النظامية. وفي هذه الفتنة اتهم الشافعية المدعومون من قبل نظام الملك ديوان الخليفة بالوقوف إلى صف الحنابلة البغداديين، بينما اتهم شيخ الحنابلة الشريف ابو جعفر عبد الخالق بن عيسى الهاشمي العباسي (ت 470 هـ) اتهم أبا إسحاق الشيرازي بأنّه استقوى بالأعوان و السلطان وخواجا بزرك (نظام الملك) فأظهر ما كان يكتم من اعتقاد اشعري[1]. وتشعر الروايات التي توردها المصادر بأن هنالك تحالفاً بين الخليفة والحنابلة من جهة، وبين السلطنة السلجوقية والأشاعرة من جهة أخرى. لقد كانت هذه الاحتكاكات المذهبية تنطوي على توترات سياسية بين الخلافة العباسية و السلطنة السلجوقية.

وقد وقعت حادثة أخرى في سنة 475 هـ في بغداد بين الحنابلة و الاشاعرة. وقد كان نظام الملك يرسل الوعاظ بإذنه للتكلم في بغداد بمذهب الأشعري، فيعقدون المجالس في المدرسة النظامية وربما في بعض الجوامع[2].

أما طبيعة العلاقة بين الحنابلة والأشاعرة فيصفها الشريف أبو جعفر ابن ابي موسى الهاشمي العباسّي، عبد الخالق بن عيسى (ت 470 هـ) أمام الحنابلة في عصره بلا مدافعة[3]، حيث قال عندما عقد مجلس للصلح بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد سنة469هـ، ما نصه: "أي صلح بيننا؟ انما يكون الصلح بين مختصمين على ولاية أو دنيا، أو قسمة ميراث، أو تنازع في ملك. فأما هؤلاء القوم فهم يزعمون اننا كفار، ونحن نزعم ان من لا يعتقد ما نعتقده كافر، فأي صلح بيننا وهذا الامام مفزع المسلمين، وقد كان جده القائم والقادر أخرجا اعتقادهما للناس، وقرئ عليهم في دواوينهم، وحمله عنهما الخراسانيون والحجيج إلى اطراف الأرض، ونحن على اعتقادهما" [4].

---

(1) انظر التفصيلات في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 305-307. وفي المقابل انظر: ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 413. وانظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة،ج 1،ص 19-22.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 3-4.

(3) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 15-16.

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 306-307.

بهذه الحدّة وصف الشريف ابو جعفر مدى التوتر في العلاقة بين الحنابلة و الأشاعرة آنذاك.

إن حدّة موقف الحنابلة من مذهب الأشعري لا تنسحب بنفس القدر على موقفهم من التصوف، فالخليفة القادر بالله (ت 422)، صاحب الاعتقاد القادري الذي ذكره الشريف ابو جعفر في كلامة آنفاً، كان " يغشى مجالس ابن القزويني (ت 442هـ) في زي رجل صوفي" [1]، وكذلك كان الخليفة القائم بأمر الله (ت 467 هـ) ابن القادر بالله " لمحبته ارباب الدين و انخراطه في سلك المتعبدين يغيّر زيه ويحضر مجلس الشيخ ابي الحسن القزويني بالحربية ويكثر غشيانه على تلك الحال"[2]. أضف إلى ذلك ان بغداد عرفت في القرن الخامس الهجري بعض الصوفية البغداديين الذين اشتهروا بالفقه و الحديث، مثل المفتي الصوفي ابي حفص عمر بن عبد السلام[3] (ت 426 هـ)، ومثل الشريف ابي نصر الهاشمي العباسي الزينبي، محمد بن محمد بن علي (ت 479 هـ) مسند العراق في وقته، الذي مال إلى التصوف في حداثته وانقطع إلى رباط شيخ الشيوخ ابي سعد[4]. وكان الوزير ابو شجاع، محمد بن حسين (ت 488 هـ) يُوطئ العوام والصالحين مجلسه، ويدين بحب الصلحاء والزهاد[5].

ويبدو أنّ هناك عوامل أخرى ساهمت في اشتداد حدة موقف الحنابلة تجاه الأشاعرة، فقد شعر الحنابلة بالغيظ جراء انتقال بعض اصحاب المذاهب عن مذاهبهم بحيث ان الواحد منهم" توثق بمذهب الأشعري و الشافعي طمعاً في العز و الجرايات" وذلك على اثر تعظيم الأشعرية في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك[6].

وبالرغم من صدق نظام الملك في محبته للفقهاء والصوفية، إلا ان توجهه الأشعري الشافعي الصوفي كان سياسة دولة حيث يذكر انه قال للسلطان السلجوقي ألب أرسلان: " قد جعلت لك من خراسان جنداً ينصرونك ولا يخذلونك، ويرمون دونك بسهام لا تخطئ، وهم العلماء و الزهاد، فقد جعلتهم

---

(1) ابن الكازروني، ظهير الدين ابو الحسن علي بن محمد البغدادي، (ت 697 هـ)، مختصر التاريخ من اول الزمان إلى منتهى دولة بني العباس، (حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد)، وزارة الاعلام، بغداد، 1970. ص 199.

(2) المصدر نفسه، ص 204.

(3) انظر: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 65 (الرقم 1196).

(4) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 32، ص 280.

(5) انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 91، 93.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج 9،ص 93.

بالاحسان إليهم من أعظم أعوانك "[1]. إن مثل هذا العمل وغيره من بناء المدارس والمساجد و الرباطات وتحصين العمارات بالأوقاف الدارة و تزيين المدارس بخزائن الكتب ثم اسكان البقاع طلبة العلم والمدرسين، إن مثل هذه الاعمال تعد " من الأسباب الموثقة للملك " [2].

ونظراً لقيام نظام الملك بتوطيد المملكة لملكشاه اثر وفاة والده السلطان الب ارسلان، فقد صار الأمر كله لنظام الملك وليس للسلطان إلا التخت والصيد واقام على هذا عشرين سنة[3]. وقد كان شديد الميل إلى الصوفية مع إيمانه بما كانوا يتوسلون به إليه من فنون الرؤيا، فيقبلهم على ذلك ويقربهم و ينجح حوائجهم ويقضي ديونهم ويدر عليهم الإدرارات والمرسومات[4]. وكان إذا دخل عليه الاستاذ ابو القاسم القشيري وإمام الحرمين ابو المعالي الجويني يقوم لهما ويجلس في مسنده كما هو، وإذا دخل عليه ابو علي الفارمذي يقوم إليه ويجلسه في مكانه ويجلس بين يديه، ولما سئل عن ذلك اجاب بما يفيد ان الجويني والقشيري يطرونه بما ليس فيه فيزيده كلامهما تيهاً في نفسه، اما الفارمذي فيذكر له عيوب نفسه وماهو فيه من الظلم فتنكسر نفسه ويرجع عن كثير مما هو فيه[5].

وسئل نظام الملك عن كثرة إنعامه على الصوفية فقال: " أتاني صوفي وانا في خدمة بعض الأمراء فوعظني وقال: إخدم من تنفعك خدمته ولا تشتغل بمن تأكله الكلاب غداً. فلم اعلم معنى قوله، فشرب ذلك الأمير من الغد [إلى الليل] وكانت له كلاب كالسباع تفترس الغرباء بالليل، فغلبه السكر فخرج وحده فلم تعرفه الكلاب فمزقته، فعلمت ان الرجل كوشف بذلك، فأنا أخدم الصوفية لعلي اظفر بمثل ذلك "[6]. وقد كان نظام الملك ينفق كل سنة على ارباب المدارس و الرباطات الصوفية ثلاثمائة ألف دينار[7].

---

(1) ابن الاثير، محمد بن محمد بن عبد الواحد الشيباني، (ت 630 هـ). الكامل في التاريخ، ط2، 10ج، (تحقيق ابي الفداء عبد الله القاضي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995. ج 8،ص 367.

(2) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 2483.

(3) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 2، ص 128.

(4) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 2487.

(5) ابن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 2489.

(6) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 128- 129.

(7) المصدر نفسه، ج 5، ص 287.

وفي بغداد، كان لشيخ الشيوخ أبي سعد الصوفي النيسابوري، احمد بن محمد (ت 479هـ) منزلة كبيرة عند السلطان[1]، وكانت بينه وبين نظام الملك مودة اكيدة[2].

كما كانت السلطنة السلجوقية تتولى تعيين اساتذة المدرسة النظامية ببغداد، ومن اشهر اساتذتها الذين كان لهم أثر كبير في تطور التصوف حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505 هـ) الذي تولى التدريس بنظامية بغداد سنة 484 هـ، ولقبه نظام الملك بزين الدين شرف الأئمة[3]، وبقي على ذلك اربع سنين أفضت به في نهايتها إلى ان ترك تدريس الفقه و تزهد وخرج من بغداد وألف بعدها اشهر مؤلفاته كتاب احياء علوم الدين ثم رجع إلى بغداد ونزل في رباط " فكان يجتمع إليه الخلق الكثير كل يوم في الرباط فيسمعونه منه" [4].

لقد شهد القرن الخامس الهجري تصنيف عدد من أبرز كتب التصوف التي لا تزال تتداول إلى يومنا هذا. فقد صنف أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ)، عدداً كبيراً من الكتب كان من ابرزها كتاب طبقات الصوفية، وكتاب حقائق التفسير، ورسالة الملامتية، و آداب الصحبة وحسن العشرة، وكتاب غلطات الصوفية، وكتاب الفتوة. وصنف ابو نعيم الاصبهاني (ت 430 هـ) كتاب حلية الأولياء، وغيره. أما أبو القاسم القشيري (ت 465 هـ) فقد صنف كتاب الرسالة في رجال الطريقة وهو من اشهر كتب التصوف واكثرها انتشاراً، وكتاب التفسير الكبير وله مصنفات اخرى اقل شهرة مثل آداب الصوفية، ولطائف الاشارات، وكتاب المناجاة، وكتاب نحو القلوب الكبير، ونحو القلب الصغير، وغيرها[5]. وقد تزامن هؤلاء الرجال الثلاثة وأخذ بعضهم عن بعض. وقد أفاد أبو حامد الغزالي ممن كتب قبله من حيث انهم مهدوا لكتابه الاحياء، وبخاصة التوجهات التي تحملها رسالة القشيري والمتمثلة في تأصيل التصوف والابانة عن أصوله الشرعية الإسلامية التي انبثق عنها وذلك في زمن تعدى فيه بعض الصوفية على بعض ثوابت الشرع الإسلامي حتى كادت الناس تظن ان التصوف ليس إلا ما يظهره أولئك الأدعياء. ولما

(1) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 450.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 32، ص 259.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 55.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 87.
(5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 159.

صُنف كتاب احياء علوم الدين كان بمثابة تلقيح لعلوم الشريعة بعلوم التصوف من جهة، ومن جهة أخرى كان بمثابة تنقيح و إعادة تقييد للتصوف باحكام الكتاب والسنة. وعلى اثر ذلك أحيا الغزالي في الأمة نهج تصوف الفقهاء حتى كاد ان يكون اكثر صوفية القرن السادس الهجري في بغداد ذوي خلفيات فقهية. وكان من نتائج هذا التوجه أن خفت حدة موقف الفقهاء المشكك تجاه الصوفية، لا بل اعيد الاعتبار للتصوف من حيث هو علم اصيل من علوم الدين.

وإضافة إلى كتب الصوفية آنفة الذكر، صنف بعض الفقهاء، بما فيهم الفقهاء الحنابلة، كتباً في التصوف مما يؤكد التوجه العام الذي شهده القرن الخامس والمتمثل في تصوف الفقهاء، ومن هؤلاء الامام عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ) كان عالماً في الفقه واصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام، وكان يدرس في سبعة عشر فناً، وقد صنف كتاباً في معنى لفظتي التصوف والصوفي جمع فيه أقوال الصوفية ألف قول مرتبة على حروف المعجم[1]. وصنف الامام محمد بن عبد الملك ابو خلف الطبري السلمي (ت 470 هـ) الفقيه الشافعي الصوفي كتاب العارفين وأنس المشتاقين في التصوف وقد حاكى به رسالة القشيري[2]. ومن فقهاء الحنابلة المتصوفين شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري الهروي عبد الله بن محمد (ت 481هـ) الذي صنف كتاب منازل السائرين في التصوف[3]. وصنف ابو سعد عبد الملك بن أبي عثمان محمد الخركوشي الشافعي (ت 406 هـ) في سير العباد والزهاد[4] كتاب تهذيب الأسرار في التصوف، وغيره [5]. كما صنف الفقيه الحنبلي ابو الوفاء بن عقيل في حداثته جزءاً في مدح الحلاج[6]، وقد مر الكلام على الشدة التي اصابته من الحنابلة جراء هذا المصنف، وجراء غيره من الأسباب.

ومن الظواهر التي استمرت إلى القرن الخامس ظاهرة رفد التصوف برجال تائبين من العيارين و الشطار وقطاع الطرق، فقد كانت توبة رجال من هذه الخلفية الاجتماعية لها أثر في البيئة التي جاءوا منها، كما كان للتصوف أثر واضح في تخفيف حدة التوترات الاجتماعية الناتجة عن وجود هذه الفئة

---

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 136،137،140.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 179-180.

(3) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج17، ص307. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 51.

(4) السمعاني، الانساب، ج 2،ص 351.

(5) سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، ج 4، ص 177.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 254.

الاجتماعية. فقد كان ابو عثمان بن ابي سعيد الصوفي، سعيد بن احمد المعروف بالعيار (ت 452 أو 457 هـ) في ابتدائه يسلك مسلك الشطار، ثم رجع إلى هذه الطريقة[1].وممن كان من الشطار الذين يقطعون الطريق في البطائح في بداياتهم الشيخ ابو بكر بن هوار البطائحي[2]، وتلميذه الشيخ ابو محمد الشنبكي[3] والهواريون و الشنابكة قبيلتان من الأكراد، وقد تاب الشنبكي على يد ابن هوار، وهكذا كان فعل من يتوب من الشطار ويسلك طريق التصوف، وعلى هذا النسق كان تأثيرهم في البيئة الاجتماعية التي خرجوا منها، حيث رجعوا إليها بصفتهم مصلحين اجتماعيين ودعاة إلى التوبة، فكان التصوف بمثابة الآلة الاجتماعية التي تعيد سبك توجهاتهم وقيمهم ومسلكياتهم ضمن الاطار العام للمجتمع، و كان أثرهم اعمق من أثر غيرهم نظراً لدرايتهم بالبيئة التي يعملون فيها.

شهد التصوف البغدادي في القرن الخامس الهجري بداية تطور استمر إلى مابعد القرن السادس، وتمثل ذلك في ازدهار حركة إنشاء الربط الصوفية. ففي هذا القرن عرفت بغداد اربعة ربط كانت اشهر من غيرها. ويلاحظ ان ازدهار هذه الحركة ترافق مع دخول الهيمنة السلجوقية على بغداد. كما يلاحظ ان لشيوخ الربط نوعاً من الصلة بالمؤسسة الرسمية، وقد تمثلت هذه الصلة اكثر ما تمثلت بلقب شيخ الشيوخ الذي كان يتولى حينذاك مشيخة رباط ابي سعد. وهذه الربط الأربعة هي: رباط الزوزني وهو اقدمها، ورباط شيخ الشيوخ ابي سعد، ورباط عتاب، ورباط البسطامي. وقد لعبت هذه الربط دوراً اجتماعياً وعلمياً ودينياً، وينتظر ان يلعب بعض شيوخ الربط دوراً رسمياً في الحياة العامة ببغداد.

وربما كان للمؤسسة الرسمية غايات من وراء دعم إنشاء الربط الصوفية، ذلك ان التصوف بما هو حركة اجتماعية ذات صلة شعبية لا يمكن السيطرة عليه، ولا على أي حركة شعبية، إلا عبر التنظيم، فبالتنظيم تتم السيطرة و التوجيه. وكانت الربط تمثل من جانب ما تنظيماً للجانب الشعبي من التصوف. ومع ذلك فقد بقي كثير من الصوفية خارج هذه الربط. كما لم تكن كل الربط

---

(1) ابن الدمياطي، ابو الحسين احمد بن أيبك بن عبد الله الحسامي، (ت 749 هـ)، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد للحافظ ابن النجار البغدادي، ط 1، 1ج،1 م، (دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي في المجلد رقم 21، دار الكتب العلمية، بيروت،1997. ص 89-90 (الرقم 81).

(2) الشطنوفي، بهجة الاسرار،ص 283. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 186.

(3) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 290. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 187.

ذات صلة رسمية، فقد كان افراد من المشايخ ينشئون ربطاً لإيواء تلاميذهم و خدمتهم. وكان المجتمع البغدادي يعرف لهؤلاء الشيوخ ولتلك الربط حقها من اموال الصدقات و الزكوات و الأوقاف، فكان يُنفق على نزلائها من الفقراء وطلبة العلم و الضيوف عابري السبيل على وفق ما تقتضيه مصارف الزكاة أو شروط الوقف.

ومن الشواهد التي تؤكد قيام المؤسسة الرسمية بفرض درجة من السيطرة على حركة ذات صلة شعبية كالتصوف، ما ألمح إليه الخطيب البغدادي من مخاطر التفاف العامة حول بعض الوعاظ و الزهاد مثل ابي عبد الله محمد بن احمد الواعظ الشيرازي (ت 439 هـ) الذي قدم بغداد و تكلم على الناس بلسان الوعظ و اشار إلى طريقة الزهد ولبس المرقعة واظهر عزوف النفس عن طلب الدنيا فافتتن الناس به لما رأوا من حسن طريقته، وعمر مسجداً كان خراباً بالشونيزية فسكنه وسكن فيه معه جماعة من الفقراء، ثم انه قبل الصلات التي كان يمتنع عن اخذها وحصل له مال كثير، فنزع المرقعة ولبس الفاخر من الثياب وصار له تبع واصحاب، ثم أظهر انه يريد الغزو فحشد الناس إليه وصار من اتباعه عسكر كبير حتى كان يضرب له بالطبل في اوقات الصلوات ورحل إلى الموصل ثم وصل إلى نواحي اذربيجان واجتمع له جمع آخر حتى ضاهى أمير تلك الناحية[1].

إن مثل هذه الاحداث تقترح على المؤسسة الرسمية المبادرة إلى إنشاء قنوات مقبولة شعبياً و اجتماعياً من شأنها ان تستوعب التغيرات الاجتماعية المحتملة.

أما رباط الزوزني[2] فيُنسب إلى علي بن محمود بن ابراهيم بن ماخرة ابو الحسن الزوزني الصوفي[3] (ت 451 هـ)، و كان ماخرة مجوسياً، قال الخطيب

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1،ص 376-377.

(2) الزوزني، هذه النسبة إلى زوزن وهي بلدة كبيرة حسنة بين هراة ونيسابور اشتهرت بكثرة فضلائها وعلمائها. راجع السمعاني، الانساب، ج 3، ص 175.

(3) انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12، ص 114 (الرقم 6559). السمعاني، الانساب، ج 3، ص 176. ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 214. ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 351. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 22، ص113. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 104.

البغدادي " كتبت عنه وكان لابأس به "، وقد سكن بغداد وحدث بها[1] و كانت ولادته سنة 366 هـ[2].

يقول ابن الجوزي " وصار شيخ الصوفية، والرباط المقابل لجامع المنصور ينتسب إلى الزوزني هذا، و إنما بني للحصري، والزوزني صاحب الحصري فنسب إليه. وكان يقول: صحبت الف شيخ احدهم الحصري، احفظ عن كل شيخ حكاية" [3].

ان كان الحصري الذي اشار إليه ابن الجوزي هو ابو الحسن علي بن ابراهيم الحصري (ت 371 هـ) تلميذ الشبلي واستاذ العراقيين[4]فإن المصادر لا تشير إلى المفارقة التي تنطوي عليها المعلومة التي ذكرها ابن الجوزي هنا، وهي صحبة الزوزني هذا مع الحصري. فالزوزني ولد سنة 366هـ بينما توفي الحصري سنة 371 هـ، اي ان عمر الزوزني عند وفاة الحصري كان قريبا من ست سنوات، فهل كان هنالك اعتبار لصحبة من هو في هذا السن؟

على أية حال، تفيد المصادر ان رباط الزوزني كان موجوداً قبل سنة 412هـ، حيث يذكر ان أبا سعد الماليني الصوفي المتوفى في تلك السنة قد ورد بغداد في احدى زياراته ونزل في رباط الصوفية الذي عند جامع المنصور[5]، وهذا هو رباط الزوزني حسب وصف ابن الجوزي. أما إذا كان الرباط قد بني اصلاً لابي الحسن الحصري، فإن الرباط يعود إلى فترة أبكر، إذ ان الحصري توفي سنة 371هـ. وبناء على ما تقدم، يمكن اعتبار رباط الزوزني اقدم ربط الصوفية في بغداد، وعلى ذلك يؤكد ماسينيون عندما يعتبر الحصري مؤسساً لأول رباط حقيقي للمتصوفة في بغداد سنة 360هـ[6]. أما سبب بناء الرباط فإنه لما كبرت سن ابي الحسن الحصري صعب عليه المجيء إلى الجامع فبنى له الرباط المقابل

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12، ص 114-115.
(2) السمعاني، الانساب، ج 3، ص 176.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 214.
(4) راجع الصفحة رقم ( ) الهامش رقم ( ).
(5) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص 135.
(6) ماسينيون، الآم الحلاج، ج 1، ص 113.

لجـــامع المنصور[1].

أما رباط شيخ الشيوخ، ويسمى ايضاً رباط ابي سعد، فينسب إلى أبي سعد احمد بن محمد بن دوست النيسابوري الصوفي[2] (ت 477 أو 479هـ). ويبدو ان هنالك اضطراباً في رواية ابن الجوزي حول سنة بناء الرباط، فهو يذكر ان رباط ابي سعد الصوفي احرقته العوام في أحداث سنة 450هـ في زمن البساسيري[3] (ت 451هـ)، ثم يذكر في وفيات سنة 477هـ مايفيد بأن ابا سعد " كتب إلى القائم بأمر الله يلتمس منه خربة يبني فيها رباطاً، وكانت له خدمة في زمن البساسيري، فأذن له " [4]. ويستنتج من الرواية الأولى ان الرباط كان قائماً قبل سنة 450هـ، أما الرواية الثانية فتفيد ان الرباط بني بعد البساسيري المتوفى سنة 451هـ. ثم بعد ذلك يزداد الارتباك برواية ابن الاثير الذي يجعل عميد العراق، الذي قتله البساسيري، هو باني رباط شيخ الشيوخ[5].

وقد تتلمذ ابو سعد لأبي سعيد بن ابي الخير شيخ الصوفية في خرسان، وكان يجمع جماعة من الفقراء ويخرج معهم ويدور في قبائل العرب فينتقل من حلة إلى حلة. ثم بعد ذلك ذهب إلى نيسابور فباع جميع ما يملك وقدم بغداد وخصص له القائم بأمر الله موضعاً ليبني فيه الرباط وذلك بعد التماس منه، فبنى الرباط وجمع الأصحاب. وفي سنة 466 هـ هدم الرباط بسبب الغرق، فأعاده أجود مما كان. وعند وفاته أوصى ان يستخلف ابنه، فاستخلف وكان سنه آنذاك اثنتي عشرة سنة.

وقد سن أبو سعد للصوفية اكل خبز الخشكار بدلاً من الخبز النقي[6].ويذكر انه كانت لأبي سعد منزلة كبيرة عند السلطان، كما كان له صلة بالخليفة، ومما يشير إلى ذلك قيامه بعمارة تربة معروف الكرخي بعدما احترقت سنة 459 هـ وذلك بأمر من الخليفة[7]، وهذا يوضح ان لقب شيخ

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 7، ص 110- 111.

(2) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 11. ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 450. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 32، ص 258-260. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 155.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 194.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 11.

(5) ابن الاثير، المنتظم، ج 8، ص 344.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 11.

(7) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 450.

الشيوخ أنما هو لقب رسمي وليس لقباً شعبياً، ويبدو انه لقب مستحدث في الخلافة العباسية، وقد يكون استحداثه ترافق مع دخول السلاجقة بغداد سنة 447 هـ، أو بعيدها، وذلك يدل على أن التصوف قد صار له مكانة رسمية في بغداد منذ ذلك الحين.

وقد جرت العادة على ان يستضيف رباط شيخ الشيوخ أبي سعد رجالاً من كبار الفقهاء والصوفية القادمين إلى بغداد على وجه الزيارة مثل ابي نصر عبد الرحيم ابن الاستاذ أبي القاسم القشيري الذي قدم بغداد سنة 469 هـ وجلس للوعظ في المدرسة النظامية ورباط شيخ الشيوخ والذي كان محور فتنة جرت له مع الحنابلة بسبب تكلمه على مذهب الاشعري، وقد كان من المتعصبين له يومها شيخ الشيوخ ابو سعد [1]، وقد ورد ذكر هذه الفتنة آنفاً.

وكان من سكان رباط شيخ الشيوخ المستقرين فيه احمد بن علي بن الحسين ابو بكر الطريثيثي المعروف بابن زهراء المقرئ الصوفي (ت 497هـ)، وكان قد تتلمذ في التصوف إلى ابي سعيد بن ابي الخير شيخ الصوفية بنيسابور، فهو اذن وشيخ الشيوخ ابو سعد قد تتلمذا لنفس الاستاذ في التصوف، وكان الطريثيثي يؤذن كل ليلة على سطح رباط ابي سعد [2] وكان محدثاً مشهوراً [3].

إضافة إلى ذلك، كان رباط ابي سعد محلاً ينقطع فيه بعض البغداديين للتزهد مثل الشريف ابي نصر الهاشمي العباسي الزينبي محمد بن محمد بن علـــــــــــــــــي بـــــــــــــــــن الحســــــــــــــــــن (ت 479هـ) مسند العراق في زمانه[4].

لقد كان هذا الرباط، وغيره من الربط، مقصداً لطلاب العلم عامة يلتقون فيه بالحفاظ والمحدثين و المقرئين والفقهاء ورجال التصوف القادمين من اصقاع بلاد الاسلام ويتلقون فيه العلم عنهم ويستمعون إلى مجالس الوعظ التي كانت تعقد فيه. وهكذا، كانت الربط تسهم في تنشيط الحركة العلمية والثقافية في بغداد، كما كانت محلاً للتواصل بين علماء الأمة وصوفيتها. وممن نزل رباط ابي سعد: ابو الحسين أردشير بن منصور العبادي، وكان يجلس في

---

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 8، ص 413. و انظر أيضاً: ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3،ص 208.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 138-139.
(3) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 76.
(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 33-34. و انظر ايضاً: الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 32، ص 280.

الرباط وفي النظامية، وكان يحاضره أبو حامد الغزالي، وكانت له كرامات شهدها الناس وانتفعوا بها، فترك اكثر الناس معايشهم، وحلق اكثر الصبيان شعورهم، وأووا إلى المساجد و الجوامع، وتوفروا على الجماعات، و أريقت الأنبذة و الخمور، وكُسرت الآت الملاهي. وقد تكلم هذا الصوفي في الربا و بيع القراضة بالصحيح، فمُنع من الجلوس، و أمر بالخروج من البلد فخرج[1].

أما رباط البسطامي، فينسب إلى أبي الحسن علي بن أحمد البسطامي الصوفي[2] (ت 493هـ)، "وكان يسكن برباط ابي الغنائم بن المحلبان على شاطئ دجلة بالجانب الغربي، وكان يتولى خدمة الصوفية به، فعرف الموضع به "، مع أن باني الرباط هو ابن المحلبان[3]، ولذلك كان الرباط يسمى باسم ابن المحلبان قبل ان ينسب إلى البسطامي. ولم يكن البسطامي بغدادي الأصل و إن كان بغدادي المنزل، كغيره من شيوخ الربط المذكورة آنفاً. ومما يؤخذ على البسطامي وهو شيخ رباط انه بالرغم من لبسه الصوف شتاءً وصيفاً، وكان يُحترم ويُقصد، إلاّ انه لما مات خلف مالاً مدفوناً يزيد على أربعة الآف دينار، فكان ذلك مدعاة لبعض المصادر لمقارنته بالشيخ عبد الرزاق الصوفي الغزنوي (ت 493هـ) شيخ رباط عتاب والذي مات عن مائة سنة دون ان يُخلّف كفناً " فتعجب الناس من تفاوت حاليهما وكلاهما شيخ رباط"[4].

أما رباط عتاب، فكان يقع في الجانب الغربي[5]،وكان شيخه، على ماذكر آنفاً، عبد الرزاق الصوفي الغزنوي (ت 493هـ)، وقد حج سنين على التجريد، وتوفي وقد قارب مائة سنة[6]. وقد كان رباط عتاب موجوداً سنة 466هـ، وقد نزل فيه شيخ الشيوخ ابو سعد قبل ان يعيد بناء رباطه الذي هدم في الغرق[7].

وينتظر ان يتزايد عدد الربط الصوفية في القرن السادس في بغداد على نحو غير مسبوق، منها ما كان بدعم مباشر من الخليفة ومنها ماكان بدعم من السلطان، ومنها ما كان بمبادرات فردية. ولكن الاتجاه نحو تصوف الفقهاء تجلى في القرن السادس الهجري في بغداد بظهور نمط جديد من الربط

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9،ص 75-76. ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 490-491. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ق 1، ص 5-7.

(2) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 116. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 30. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 130-132.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 130-132.

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 116. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 195.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 258.

(6) المصدر نفسه، ج 9، ص 116.

(7) المصدر نفسه، المنتظم، ج 9، ص 11.

الصوفية المنشأة بجانبها مدارس تدرس علوم الشريعة بحيث ان استاذية المدرسة ومشيخة الرباط يجتمعان في رجل واحد، كالشيخ عبد القادر الجيلي والشيخ عبد القاهر السهروردي. وهكذا، بدأت فترة من التاريخ شهدت تلازم التصوف مع الفقه على نحو مؤسسي.

أما شيوخ التصوف البغدادي الذين كان لهم في اواخر القرن الخامس أثر واضح في تطور التصوف وانتشاره واستمراره عبر تلاميذهم أو رباطاتهم أو مدارسهم أو مصنفاتهم فقد كان أشهرهمً حجة الإسلام أبو حامد الغزالي[1]، محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت 505 هـ)، وبالرغم من أنه لم يكن بغدادي المولد ولا الوفاة إلا ان الفترة التي قضاها أستاذاً لنظامية بغداد ثم اعتزاله التدريس بعدها وتصوفه وتصنيفه كتاب إحياء علوم الدين وغيره من المصنفات في التصوف، كان له أثر عميق في نشر التصوف، و بخاصة تصوف الفقهاء في الفترة اللاحقة. ولكن يجب ان لا يغفل عن حقيقة ان الغزالي أخذ التصوف عن الشيخ أبي علي الفارمذي قبل ان يتوجه إلى بغداد أصلاً والتي وردها سنة 484 هـ للتدريس فيها بتكليف من الوزير السلجوقي نظام الملك[2]. وقد تتلمذ الغزالي في الفقة لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني الذي شهد له بالبراعة، وصنف في حياة استاذه، ووقع له القبول عند نظام الملك فكلفه بالتدريس في نظامية بغداد فدرس بها وحضره كبار الأئمة كابن عقيل و ابي الخطاب الحنبليين و غيرهما ونقلوا كلامه في مصنفاتهم[3]. وقد طارت شهرة الغزالي في الآفاق، و أما مصنفاته فقد " ملأت الأرض طولاً و عرضاً "[4]، "وكان إماماً في علم الفقه مذهباً وخلافاً "[5]، حتى قال عنه ابن خلكان:

(1) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 168 – 170. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 49. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 39 – 40. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 4، ص 216 – 219. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 191 (ترجمة مطولة). الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 111. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 214. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 516. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 704، (الرقم 445).

(2) أنظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 169.

(3) المنتظم، ج 9، ص 168 – 169. و انظر أيضاً: ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 214.

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 49.

(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 40.

" لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله" [1]، وأعجب به أهل العراق وارتفعت عندهم منزلته[2].وكان من أسباب ارتفاع مكانته عند الفقهاء وعند الدولة السلجوقية أنه "جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء"[3]، وقد كان للغزالي باع في المنطق والحكمة والفلسفة من حيث فهمه لكلام أهل هذه العلوم و تصديه لإبطال دعاويهم[4]. وتذكر المستشرقة آنا ماري شيمل أن بعض علماء العقيدة المسيحيين في العصور الوسطى استخدموا كتب الغزالي لمحاربة فلسفة ابن رشد[5]، وتقول: " ليس هناك أي عالم من علماء الإسلام في العصور الوسطى لاقى اهتماماً من علماء أوروبا مثل الغزالي، فهناك ترجمات كثيرة لأعماله إلى لغات أوروبية عديدة..." [6].

وقبل أن ينصرف الغزالي نحو التصوف كان يحضر مجلسه في نظامية بغداد ثلاثمائة مدرس ومائة من أمراء بغداد[7]. إن شهرة " الغزالي الفقية " أسهمت و إلى درجة كبيرة في جعل " الغزالي المتصوف " قدوة لأعداد كبيرة من فقهاء عصره من حيث اقتفاؤهم أثره في التفقه ثم التصوف، حتى صار ذلك تياراً ملحوظاً في القرن السادس الهجري. وهذا لايعني ان الفقهاء قبل ذلك لم يكونوا يتوجهون نحو التصوف، و إنما يعني ان الغزالي أحيا سُنّةَ كانت قد خملت، فقد كان معظم الصوفية القدماء من أهل الفقه و الحديث و الحفظ. وقد يكون دور الغزالي في إحياء هذا الاتجاه لدى الفقهاء و الصوفية على السواء، هو أعمق الآثار و أوسعها انتشاراً وأطولها عمراً من بين الآثار التي أحدثها الغزالي في المجتمع الإسلامي عامة، يدل على ذلك أن كتابه إحياء علوم الدين كان أول الكتب التي جمعت بين علوم الشرع و علم القلوب والتصوف فأعطى بذلك معنى مُبهجاً، ومفهوماً لدى العامة و الخاصة، لعلوم الشرع ؛ وفي نفس الوقت أعاد علوم التصوف إلى رباطها القديم مع الشريعة بعد أن كادت بعض

---

(1) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر، (ت 681 هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 8 ج، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، (ج 5، ج 8، 1977، وباقي الأجزاء (د. ت.). ج 4، ص 216.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص217.

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 193.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 196.

(5) شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 107.

(6) شيمل، الأبعاد الصوفية، ص 112.

(7) المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين بن يحيى، (ت 1031 هـ). الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية أو طبقات المناوي الكبرى، ط (بدون)، 4 ج، 2 م، (تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان)، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، (د. ت.). ج 1، ص 705.

الفئات التي تدعي التصوف أن تحلّ ذلك الرباط على نحو ما ذكر في الفصل السابق من هذا البحث. و بما أن الغزالي فقيه أصلاً ومعترف به من قبل فئات علماء الأمة و من قبل السلطة الحاكمة على السواء، فقد صار التلازم الذي احياه، ولا أقول أحدثه، بين علوم الشريعة وعلم التصوف تلازماً مؤسسياً تمثل لاحقاً في ظاهرة بناء الرباط بجانب المدرسة في المجتمعات الإسلامية. وربما كان هو (أي الغزالي) أول من بنى رباطاً بجانب مدرسة بحيث يصبح المريد التلميذ يتأدب و يتفقه على شيخ استاذٍ (شيخ في التصوف استاذ في الشريعة)[1]. وبذلك يبدأ طورٌ جديد بحيث يصبح الفقيه صوفياً و الصوفي فقيهاً، وهذا له أكبر الأثر في تهدئة حدّة الخلافات والخصومات بين الفئتين و التي كادت فيما مضى أن تؤدي إلى شروخ اجتماعية لا تلتئم. ورغم ذلك بقي هنالك رباطات و مدارس يُبنى كل منها على انفراد، ولكن علاقة الفقيه بالصوفي عادت إلى نصابها القديم المتمثل بالاحترام و الاعتراف المتبادل بدور كل منهما في مجاله. ومع هذا كله بقي هناك بعض الفقهاء الذين جمدوا على موقفهم السلبي تجاه التصوف إلا ان سلبيتهم كانت أخف حدّة من سلبية سابقيهم، بل ربما كان لموقفهم هذا معنىً ضرورياً تمثل في حراسة الحدود التي تتيحها صحة نقل ورواية الأحاديث، وكان أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ) أقرب مثال على ذلك، حيث قال عن الغزالي: " وذكر في كتاب الإحياء من الأحاديث الموضوعة ومالا يصح غير قليل، وسبب ذلك قلّة معرفته بالنقل [2]. و قال: " وكان بعض الناس شغف بكتاب الإحياء فأعلمته بعيوبه، ثم كتبته له فأسقطت مايصلح إسقاطه، وزدت ما يصلح أن يُزاد " [3]. و بصرف النظر عن دوافع ابن الجوزي في نقد كتاب الإحياء، يبقى الدور الذي يقوم به أمثاله من الفقهاء دوراً ضرورياً و مكملاً لدور فقيه صوفي كالغزالي.

بعد ثلاث أو اربع سنوات[4] من تدريس الغزالي في نظامية بغداد ترك جميع ما كان عليه وسلك طريق الزهد و الانقطاع، و استناب أخاه أحمد في

---

(1) فيما يتصل ببناء المدرسة إلى جانب الرباط على يد الغزالي، انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 170. حيث قال ابن الجوزي عن الغزالي: " ثم عاد إلى وطنه واتخذ في جواره مدرسة ورباطاً للصوفية ".

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 169.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 170.

(4) ذكر سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان (ج 8، ق 1،ص 40) أن الغزالي قدم الشام في سنة 487 هـ، بينما ذكر ابن خلكان في وفيات الاعيان (ج 4، ص 217) ان الغزالي ترك التدريس في النظامية وتزهد في سنة 488 هـ، وتابعه السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (ج 6، ص 197) فقال انه دخل الشام سنة 489 هـ.

التدريس، فحج ثم قصد دمشق ثم بيت المقدس ثم مصر و أقام بالإسكندرية مدة[1]، وقد أخذ في تصنيف كتاب الاحياء في القدس ثم أتمه بدمشق[2]، وقد اعتكف الغزالي بالمنارة الغربية من الجامع الأموي بدمشق وكان يكثر الجلوس في احد زوايا المسجد حتى سميت بالغزالية نسبة إليه وكانت تعرف قبله بزاوية الشيخ نصر المقدسي[3]، "و استمر الغزالي يجول في البلدان ويزور المشاهد ويطوف على الترب والمساجد و يأوي القفار و يروض نفسه ويجاهدها جهاد الأبرار ويكلفها مشاق العبادات بأنواع القرب و الطاعات إلى أن صار قطب الوجود.... ثم رجع إلى بغداد وعقد بها مجلس الوعظ وتكلم على لسان أهل الحقيقة وحدث بكتاب الإحياء " [4]، ثم عاد إلى خراسان حيث درّس في نظامية نيسابور مدة ثم رجع إلى طوس و اتخذ إلى جانب داره مدرسة ورباطاً ووزع أوقاته على ما تقتضيه الوظائف فيهما إلى ان توفي[5].ولما ترك التدريس و الرياسة لبس الخام والغليظ ولازم الصوم وكان لا يأكل إلا من أجرة النسخ وذلك قبل أن يذهب للحج[6].

وكان مُعتمد الغزالي في كتابة مصنفه إحياء علوم الدين كتابين: قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتاب الرسالة القشيرية، إلى جانب معارفه وعلومه وتحقيقاته[7]،ورغم ذلك فإنه لما وصلت مصنفات الغزالي إلى بلاد المغرب أمر السلطان علي بن يوسف بن تاشفين بإحراق كتب الغزالي[8]، وكان من شيوخ المغرب الذين أفتوا بحرقها أبو الحسن ابن حرزهم، إلا أن هذا تراجع عن موقفه إثر منامٍ رأى فيه النبي صلى الله عليه و سلم[9] وكذلك أفتى القاضي عياض أبو الفضل بن موسى بن عياض (ت 544 هـ) بإحراق كتب الغزالي "لأمر توهمه منها"[10].

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 4، ص217. و انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 49.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 169.
(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 197.
(4) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 199 – 200.
(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 200. قدم السبكي في طبقاته ترجمة موسعة للغزالي جمع فيها اقوال من سبقه وناقشها، فلتنظر هناك.
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 169.
(7) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 247.
(8) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 219.
(9) للتوسع انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 258 – 260.
(10) ابن العماد، شهاب الدين ابو الفلاح عبد الحي بن احمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، (ت 1089 هـ). شذرات الذهب في أخبار الذهب، ط 1، 11م، (تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق، 1986 – 1993. ج 6، ص 227.

وقد اختلفت المصادر في مدى صحة خبر اتصال الغزالي بمحمد بن عبد الله بن تومرت (ت524هـ) الذي وصل في أسفاره إلى العراق واجتمع بعدد من علمائها، فأشار ابن الأثير إلى الخبر ولكنه نفى صحته[1]، بينما أكد الذهبي الخبر[2]، وقد أفاضت بعض المراجع الحديثة في بحث هذا الموضوع[3]. وهذا يدل على عمق التأثيرات التي أحدثتها مصنفات الغزالي وسعة انتشارها في بلاد الإسلام.

وقد شهد للغزالي عدد من كبار رجال التصوف اللاحقين، فقد أوصى أبو الحسن الشاذلي تلاميذه: "إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي"، وقال أبو العباس المرسي عن الغزالي: "إنا لنشهد له بالصديقية العظمى"، ووصفه ابن عربي فقال: "حجة الإسلام الغزالي من رؤساء أهل الطريق[4]، وفي هذا دلالة على قدر الغزالي لدى الصوفية ذوي الاصول المغربية، وعلى استمرارية تأثيره.

هذا، وقد اعتبره المستشرق بروكلمان " آخر مفكر ديني كبير في الإسلام "[5]، كما اعتبر بعض المؤرخين الأوروبيين، مثل جيه جيه ساوندرز، ظاهرة تصوف الفقهاء عملاً من أعمال الغزالي قصد منه " عقد تحالف " (alliance) بين علم الشريعة السني و التصوف[6]،وترى المستشرقة شيمل في الغزالي " ممثلاً للموقف الصوفي المعتدل إلى حد كبير في المجتمع الإسلامي في أواخر العصور الوسطى" [7]، و تقول " إن اسلوب الغزالي في ربط حياة القلب بالشريعة في تناغم مضبوط وبموقف عقائدي لاغبار عليه قد جعل علماء الدين السُّنّيين ينظرون إلى التصوف بجدية، فبدأت حركة التصوف المعتدل في تغيير حياة معظم المسلمين العاديين" [8].

ان التأثيرات التي احدثها الغزالي في تاريخ الإسلام لا يمكن ان تستوعب

---

(1) ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج 9، ص 195.

(2) الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ج 36، ص 106.

(3) للتوسع راجع: النجار، الدكتور عبد المجيد، (1983). المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب. (رسالة دكتوراة). (ط 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي. ص 72 – 84.

(4) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص704.

(5) بروكلمان، كارل، (1968). تاريخ الشعوب الاسلامية. ط 5، (نقله إلى العربية نبيه امين فارس، منير البعلبكي)، بيروت: دار العلم للملايين. ص 275.

(6) Saunders, J.J., (1965). A History of Medieval Islam, London & New york: Routledge. PP. 160

(7) شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 331.

(8) المرجع نفسه، ص 111.

في هذه العجالة، ولكن البحث ما كان ليمر دون ذكر لأهم التطورات التي أسهم فيها الغزالي في تاريخ التصوف.

الفصل الأول

شيوخ التصوف البغدادي و نساؤه في القرن السادس الهجري

الفصل الأول

شيوخ التصوف البغدادي و نساؤه في القرن السادس الهجري

شهدت بلاد الاسلام عامة، وبغداد خاصة، في القرن السادس الهجري تزايداً ملحوظاً في نشاط حركة التصوف. وقد ورد آنفاً ان حركة تصوف الفقهاء و المحدثين و الحفاظ و المقرئين اخذت مداها في القرن السادس، فكان اغلب شيوخ التصوف في هذه الفترة ممن جمعوا بين علوم الشريعة وعلوم التصوف، وانتقل هذا التوجه إلى تلاميذهم.

وقد شهد القرن السادس الهجري تعاصر بعض أشهر شيوخ التصوف في تاريخ الاسلام والذين استمرت شهرتهم إلى وقتنا الحاضر كالشيخ عبد القادر الجيلي، والشيخ احمد الرفاعي، والشيخان السهرورديان ابو النجيب عبد القاهر، وابن اخيه شهاب الدين عمر، وكان من اهم العوامل التي اسهمت في استمرار شهرتهم نشوء تطور لاحق في التصوف تمثل بالطرق الصوفية فكانت من العوامل التي ساعدت على انتشار التصوف واستمراره حتى صبغ التصوف معظم المجتمعات الاسلامية إلى وقت قريب.

ويذكر الشهاب السهروردي (ت 632 هـ) صاحب عوارف المعارف ان "رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية و نيابة النبوة في الدعوة إلى الله" [(1)]، "والشيخ هو الأب معنى" حيث يقول ابو النجيب السهروردي (ت 563 هـ): "ولدي من سلك طريقي واهتدى بهديي" [(2)].

وفيما يتصل بالمؤهلين– أوغير المؤهلين – للمشيخة الصوفية يميز الشهاب السهروردي بين اربعة اصناف من الصالحين، الأول السالك المجرد: وهذا لا يبلغ أهلية المشيخة لبقاء صفات نفسه عليه. والثاني المجذوب المجرد: وهذا ايضاً لا يؤهل للمشيخة لأنه يبادئه الحق بآيات اليقين من غير سلوك. والثالث السالك الذي تدورك بالجذبة: فهذا يؤهل للمشيخة و يصير له اتباع إذ هو الذي كانت بدايته بالمجاهدة و المكابدة ثم خرج إلى روح الحال و فتح له باب من المشاهدة، وصلح للجلوة وصار له في جلوته خلوة فيفترس ولا يُفترس. والرابع المجذوب المتدارك بالسلوك: وهذا المقام الأكمل في المشيخة حيث يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين ويرفع عن قلبه الحجب و تجري عليه

---

(1) السهروردي، شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد بن عبد الله، (ت 632 هـ). عوارف المعارف، ط 2، (ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005. ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء بل بلذاذة وهناء[1]. فهذان الاثنان الأخيران هما المؤهلان للمشيخة، وأحدهما أكمل من الآخر. وربما كانت مرحلة العزلة التي يقضيها الصوفية عادة في خلواتهم هي من دواعي فترة الجذب التي يمرون بها. وهذا ربما يفسر سبب احترام كثير من البغداديين لرجال كان يظهر عليهم البله مثل حميد الزيزي (ت 595 هـ) الذي " كان يعتقد فيه ويظن أنه ولي من أولياء الله تعالي" [2].

إن من مظاهر استمرار أثر التصوف في المجتمع البغدادي تبدّل أسماء المواضع في بغداد بحيث لا يوجد من الأسماء القديمة شيء سوى ماندر من اسماء المحلات وقسم من اسماء المشاهد والقبور التي حفظتها الأمة وحافظت على مواضعها مثل تربة الجنيد وتربة داود الطائي و تربة الشيخ معروف الكرخي وتربة الشيخ عمر السهروردي و تربة الشيخ عبد القادر الجيلي[3]،وهؤلاء كلهم من شيوخ التصوف البغدادي، كما صارت محلة باب الحلبة تسمى "باب الشيخ عبد القادر"، ثم "باب الشيخ"[4]، وفي هذا دلالة أيضاً على أن تواصل الذاكرة الشعبية المتأثرة بشيوخ التصوف البغدادي أمتن من تواصل التسميات الرسمية و أعمق أثراً.

من اوائل شيوخ التصوف المذكورين في بغداد في القرن السادس الهجري: أبو الفتوح احمد الغزالي[5] (ت 520 هـ)، أخو حجة الإسلام أبي حامد، كان واعظاً صاحب كرامات و إشارات وكان من الفقهاء إلا أنه مال إلى

(1) السهروردي، عوارف المعارف، ص 56 – 57.

(2) انظر: ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب تاج الدين الخازن، (ت 674 هـ). الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، (عني بنسخه ونشره وإصلاح تصحيفه وتعليق حواشيه وعمل فهارسه، مصطفى جواد)، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد، 1934. ص 15.

(3) أنظر: جواد، الدكتور مصطفى، سوسة، الدكتور احمد (1958). دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً، المجمع العلمي العراقي، بغداد. ص 242 – 243.

(4) المرجع نفسه، ص 246.

(5) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 260. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص240. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 119. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 97. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 51. ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الامصار، تحقيق بسام محمد بارود)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ج 8، ص 167. الصفدي، الوافي بالوفيات، ط1، (تحقيق احمد الأرناؤوط، تركي مصطفى)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000. ج 8، ص 76. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 60. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 113. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 242. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 520. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 649.

الوعظ فغلب عليه، ودرس بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد لما ترك التدريس، واختصر كتاب اخيه إحياء علوم الدين في مجلد سماه لباب الأحياء، وله مصنف آخر سماه الذخيرة في علم البصيرة[1]، وكتاب آخر بالفارسية بعنوان "سوانح"[2]. وقد وعظ في بغداد في المدرسة التاجية ورباط بهروز وفي دار السلطان محمود[3]، وبجامع القصر[4].

وقد كان ابو الفتوح ينزل برباط شيخ الشيوخ في بغداد[5]. وكان الناس يزدحمون على حضور مجالسه في بغداد، وقد دُوّنت مجالسه فبلغت ثلاثة و ثمانين مجلساً، وكان يدخل القرى و الضياع ويعظ أهل البوادي تقرباً إلى الله[6].

ومما يلفت الانتباه أن تلميذه عين القضاة الميانجي (ت 525 هـ) حمل إلى بغداد ثم رد إلى همذان وصلب بها، وقد كان الناس يتبركون به وحصل له قبول عند الخاص والعام حتى حُسد فقصده الوزير الدركزيني لمنافسة كانت بينهما فتلقط من تصانيفه ألفاظاً شنيعة "يحتاج في كشفها إلى المراجعة لقائلها، "فكتب جماعة من العلماء بإباحة دمه[7].

ومن أشهر مشايخ الصوفية في بغداد في بدايات القرن السادس الهجري الشيخ حماد بن مسلم الدباس، ابوعبدالله الرحبي[8] (ت 525 هـ)، اصله من

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 97.

(2) الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 521. شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 332.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 260.

(4) ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 57.

(5) المصدر نفسه، ص 57.

(6) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 60، 62

(7) الحموي، ياقوت، (ت 626 هـ). معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط 1، 7 ج، (تحقيق الدكتور إحسان عباس)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1993. ج 4، ص 1550. ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن احمد، (ت 723 هـ). تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، (تحقيق الدكتور مصطفى جواد)، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، 1962 – 1965. ج 4، ق 2، ص 1130 (رقم 1689). الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 17، ص 291.

(8) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 22. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 259 – 260. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 138. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 309. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 128. العبر في خبر من غبر، ط 1، 4 ج، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985. ج 2، ص 425. اليافعي، عبد الله بن أسعد، (ت 768 هـ). مرآة الجنان وعبرة اليقظان في

رحبة الشام، وسكن بغداد بالمظفرية إلى ان مات بها ودفن في مقبرة الشونيزي[1]، وكان له معمل للدبس[2].

سمع الحديث من أبي الفضل بن خيرون وغيره[3]، وكان أمياً لايكتب[4]. وكان صاحب كرامات، وله اصحاب وتلامذة اشتهروا[5]، منهم الشيخ عبد القادر الجيلي الذي دخل في صحبته منذ سنة 499 هـ[6]، و الشيخ ابو النجيب عبد القاهر السهروردي وقد قال عنه انه "أول شيخ فتح الله عليّ ببركته"[7]، كما صحبه الشيخ عدي بن مسافر الهكاري الذي تُنسب إليه الطائفة العدوية[8]. وقد انتهى إلى الشيخ حماد الدباس رياسة تربية المريدين، وانتمى إليه معظم مشايخ بغداد وصوفيتهم في وقته[9]، وكان له إثنا عشر ألف مريد[10]. وقد كتب تلامذته واصحابه من كلامه نحواً من مائة جزء، وكان يتكلم على الاحوال، وعلى آفات الاعمال في المعاملات والرياضات والورع والاخلاص، وزاول أكثر المهن والصنائع في طلب الحلال، وكان مكاشفاً بأكثر الاحوال، يتكلم على الخواطر، مسلوب الاختيار، زيه زي الأغنياء وتارة زيّه زي الفقراء، متلون كيف أدير دار، " وكانت المشايخ إذا جاءت إليه كالميت بين يدي الغاسل، لا يتجاسر الشخص ان يختلج" [11].

كان الناس ينذرون له النذور فيقبل الاموال، ويفرقها على اصحابه، ثم

معرفة مايعتبر من حوادث الزمان، ط 1، 4 ج، (وضع حواشيه خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997. ج 3، ص 185. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 251. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 682. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 189. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 122.

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 312.

(2) الذهبي، العبر، ج 2، ص 425.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 22. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق1، ص 138.

(4) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 129. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 122.

(5) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 260.

(6) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 138. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 309، 114.

(7) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 312.

(8) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 254. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 38، ص 233. العبر، ج 3، ص 28.

(9) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 189.

(10) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 210.

(11) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 129-130.

كره قبول النذور لقول رسول الله ρ: "إن النذر يُستخرج من البخيل"، فصار يأكل بالمنامات يأتيه الرجل فيقول رأيت في المنام اعط حماداً كذا[1].

ويذكر أن الشيخ حماد "بقي زماناً لا يلبس الثوب إلا مستأجراً، حتى أنه لم يلبس على ملك نفسه شيئاً" [2].

وقد وصف بأنه كان من الأبدال، و أن الحكايات التي سردت كراماته ترقى إلى مايشبه التواتر[3]. ومن كلام الشيخ حماد الذي ينمّ عن إشارات ومعانٍ صوفية خاصة قوله: "لا توجد هواك في وجودك تكن موحداً، ولا مرادك في تدبيره تكن فانياً، ولكن إن دعاك أجب، وإن وعدك توكل، وإن قدر عليك إستسلم، فإن قال لك: إختر، قل: قد فوضت، وإن قال لك: أطلب، قل: قد صدّقت، وإن قال لك: أعبدني، قل: وفقني، وإن قال لك: وحدّني، قل: أجذبني. فإن جاءت المعرفة صارت افعالاً ربّانية وزالت الأكوان وصرت في القبضة صاحب قلب، لايكون لك شيء إلاّ به عز وجل، وماكان به كان له، وماكان بك كان لك. فبالإيمان تشتغل عن اقسام الدنيا لأن فيه تصديقه، وبالعلم تشتغل عن أقسام الأخرى لأن فيه معرفته، وبالمعرفة تشتغل عن الكلّ حيث كنت، لأنه معك من حيث معرفتك على قدرك "[4].

وقد كان ابن عقيل ينفر الناس عنه، ولما بلغه ان الشيخ حماد يعطي من يشكو إليه الحصى لوزة وزبيبة ليأكلها فيبرأ، بعث إليه ابن عقيل: إن عُدت إلى عمل هذا ضربت عنقك، فكان حماد يقول: ابن عقيل عدوي[5].

وقد شنع أبو الفرج بن الجوزي على الشيخ حماد فقال انه كان "يدعي" المعرفة والمكاشفة وعلوم الباطن، وقال: "وكان عارياً من علوم الشريعة، ولم ينفق إلاّ على الجهال" [6]، إلاّ أن ابن الاثير آخذ ابن الجوزي على موقفه هذا[7]، كما أن سبط ابن الجوزي، وعلى غير عادته، خالف موقف جده وموقف ابن عقيل، ودفع عن الشيخ حماد ما اتهم به وقال: "ولو لم يكن لحماد من الفضائل التي اتصف بها في زهادته وطريقته ومكاشفته إلاّ أن الشيخ عبد القادر

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 22-23.
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 208.
(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 139.
(4) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 190.
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 22.
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 22.
(7) أنظر: ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 259-260.

[الجيلي] احد تلامذته" [1]، وأما الذهبي فإنه عندما يورد رواية ابي الفرج بن الجوزي عن الشيخ حماد فإنه يقول: "قال ابن الجوزي قاتله الله... "[2].

وبعد، فإنه يذكر عن ابي النجيب السهروردي قوله: "لو رأى أبو القاسم القشيري الشيخ حماد الدباس لقدّمه في رسالته على كثير من المشايخ" [3] وفي ذلك شهادة لرفعة الرجل وعلمه. ومن تلامذة الشيخ حماد من كان لهم شأن يذكر، مثل ابي الفتح ابن الصابوني محمود بن احمد (ت581 هـ) وكان له رباط ببغداد، ولما قدم دمشق قاصداً مصر جاءه السلطان نور الدين محمود لزيارته وسأله الإقامة بدمشق لكنه اعتذر[4].

ومن التلامذة أيضاً أبو علي الفارسي الحسن بن مسلم (ت 594 هـ) أحد الأبدال وكان له رباط بالفارسية إحدى قرى دجيل، وكان الناس يتبركون به وقد " تردد إليه الإمام الناصر لدين الله وزاره، وكان يعتقد فيه"، وكان أبو الفرج بن الجوزي يبالغ في تعظيمه[5].

ومن تلاميذ الدباس أيضاً أبو حفص الهمذاني عمر بن محمد (ت 554 هـ) وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لاتأخذه في الله لومة لائم، وقد اشتغل بالعبادة ودعوة الخلق إلى الحق[6].

ومما يلفت الانتباه أن المصادر لاتذكر أن الشيخ حماد الدباس كان له رباط، ولاتذكر محل اجتماعه بتلامذته، فلا يُدرى ما إذا كان له موقف تجاه الرباطات الصوفية في بغداد آنذاك، مع أن كثيراً من تلامذته اتخذوا رباطات أقاموا فيها مع تلاميذهم ولكنها كانت رباطات مقامة بمبادرات فردية منهم ولم تكن السلطة هي التي بادرت إلى إنشائها.

ومن مشايخ الصوفية الذين عُرف عنهم الفقه ثم التصوف الشيخ أبو يعقوب يوسف بن أيوب بن يوسف بن الحسين بن وهرة الهمذاني[7] (ت

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 139.
(2) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 130.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 309.
(4) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 41، ص 129-130.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 158- 159.
(6) المصدر نفسه، ج 38، ص 151 – 152.
(7) انظر ترجمته في: السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، (ت 562 هـ). الأنساب، ط 1، 5 ج، (تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي)، دار الجنان، بيروت، 1988. ج 1، ص 412. ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 94، ج 9، ص 171. إبن

535 هـ)، كان إماماً ورعاً عاملاً بعلمه، حجة على المسلمين، صاحب احوال ومقامات، وله كلام على الخواطر، وإليه انتهت تربية المريدين بمرو، وقد "اجتمع عنده برباطه من الصلحاء والعلماء مالم يجتمع في غيره من البقاع "، ويذكر أبو سعد السمعاني انه سمع منه الحديث الكثير ونسخ عنه أكثر من عشرين جزءاً [1]، وقد قدم إلى بغداد بعد سنة 460 هـ، فتفقه فيها على الشيخ أبي اسحاق الشيرازي "حتى برع في الفقه وعلم النظر"، وسمع الحديث في بغداد من عدد من شيوخها، ثم رجع إلى بلده، واشتغل بعلم المعاملة وتربية المريدين[2].

وقدم إلى بغداد مرة أخرى سنة 506 هـ[3] فعقد مجلس الوعظ في المدرسة النظامية وكان إقبال الناس عليه عظيماً[4]، وقد ذكر ان الهمذاني كان من الأبدال[5].

وتجمع المصادر على رواية مفادها أن رجلاً متفقهاً يُقال له ابن السقاء قام للهمذاني في أحد مجالسه فآذاه فقال له الهمذاني: "إجلس فإني اجد من كلامك رائحة الكفر، ولعلك تموت على غير دين الإسلام"، وبعد فترة قصيرة خرج ابن السقاء إلى بلاد الروم و تنصّر[6]. وقد رؤي ابن السقاء بالقسطنطينية مُلقىً على دكةٍ مريضاً فسئل – وكان قبل قارئاً للقرآن مجوداً في تلاوته – هل لا تزال تحفظ القرآن ؟ فقال: ما أذكر منه إلا آية واحدة (ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ) [الحِجر:2] والباقي أنسيته[7].

يُفهم من إجماع المصادر على إيراد هذه الحكاية أنه كان هنالك موقف عامّ مجمع عليه مفاده حفظ حرمة الصالحين والأبدال ذوي الدعوات المستجابة،

الأثير، الكامل، ج 9، ص 318. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق1،ص40. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 78. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص313. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 396. ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 178. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 522. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 181.

(1) السمعاني، الأنساب، ج 1، ص 412.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 94-95.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج10، ص 95. وذكر ابن خلكان في الوفيات (ج 7، ص 78) ان الهمذاني قدم إلى بغداد سنة 515 هـ.

(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 78.

(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق1، ص41.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 171. وهذه الرواية وردت في كل المصادر الواردة آنفاً التي ترجمت للهمذاني باستثناء السمعاني.

(7) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 79. رواها ابن خلكان عن ابن النجار في ذيل تاريخ بغداد في ترجمة يوسف الهمذاني.

والحذر من الوقوع في أعراضهم أوالتهوين من شأنهم، و لكن الرواية تفيد أيضاً أن هؤلاء الأولياء كانوا يختصون بعلم ربّاني يتجاوز علوم الفقهاء المعتادة. وقد أشار الشيخ عبد القادر الجيلي إلى قصة ابن السقاء ذاك ومسلك ابن عقيل في أذية الصالحين حيث قال: "أخو ابن عقيل كان صاحب قراءات وفقه. تنصّر ورؤي في بلاد الكفار وفي عنقه الصليب.... "[1]. إن في ورود مثل هذه الوقائع مايشير إلى نمط العلاقة بين بعض الفقهاء و المتصوفة والتي كانت لاتزال سارية في بعض الأوساط الفقهية في فترة متقدمة من القرن السادس.

وفي واقعة أخرى مايشير إلى ان الصوفية قد بدأوا يتجنبون الكلام على مذهب الأشعري لما فيه من إثارة للمنازعات بين أرباب المذاهب ولما فيه من استفزاز لفقهاء الحنابلة، فيُذكر أن ولدين من أولاد الإمام أبي بكر الشاشي قاما ليوسف الهمذاني وقالا له: "إن كنت تتكلم على مذهب الأشعري و إلا فلا تتكلم. فقال: إجلسا لا متعكما الله بشبابكما، فماتا ولم يبلغا الشيخوخة " [2].

يذكر الشيخ عبد القادر الجيلي أن الشيخ يوسف الهمذاني كان يُقال له القطب وقد جاء إلى بغداد ونزل في رباط، فذهب إليه الشيخ عبد القادر، قال الجيلي: "فلما رآني قام وأجلسني وقربني، وذكر لي جميع احوالي، وحلّ لي جميع ماكان أشكل عليّ، ثم قال لي: ياعبد القادر تكلّم على الناس، فقلت: ياسيدي أنا رجل أعجمي إيش اتكلم على فصحاء؟ فقال لي: أنت الآن حفظت الفقه وأصول الفقه والخلاف والنحو واللغة وتفسير القرآن، الآن يصلح لك أن تتكلم على الناس. اصعد على الكرسي وتكلم على الناس فإني أرى فيك عرقاً وسيصير نخلة " [3].

وفيما يتصل بظاهرة التفقه ثم الانقطاع للتصوف فقد كان الهمذاني مثالاً على أن الظاهرة كانت موجودة قبل أبي حامد الغزالي الذي شاع عنه أنه "وفق" بين الشرع و التصوف، وكأنهما أمران متعارضان، وربما كان منشأ سوء الفهم هذا ماورد على ألسنة بعض السالكين من الصوفية الفقهاء من أنهم

---

(1) الجيلاني، محي الدين أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد جنكي دوست، (ت 561 هـ). الفتح الرباني والفيض الرحماني، ط 1، (ضبطه وقدم له الدكتور محمد الصباح)، دار مكتبة الحياة، (دون بلد)، 1995. ص 388.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 171. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1 ص 41. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 398.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 315 – 316.

اضطروا في أثناء سلكوهم إلى ترك كل مايقطعهم عن طريق التصوف بما في ذلك العلوم التي درسوها قبل دخولهم الطريق الصوفي، ولكن بعد أن أوصلهم سلوكهم إلى غايتهم ومقصدهم عادوا إلى تلك العلوم التي درسوها، ولكن بفهم جديد وبنيّة خالصة من الشوائب التي كانت تشوب مقاصدهم قبل سلوك الطريق. قال يوسف الهمذاني: "خلوت نوباً عدّة، كل مرة أكثر من خمس سنين أو أقل، وماكان يخرج حب المناظرة و الاشتغال بالخلاف و المذاكرة من قلبي، وصرت إلى ماكنت أشتهي، فإن المناظرة كانت تقطع عليّ الطريق"[1].

وقد كان ليوسف الهمذاني موقف تجاه السلاطين حيث أوصى أبا سعد السمعاني فقال: "أوصيك، لاتدخل على السلاطين، وأبصر ماتأكل لا يكون حراماً "[2]، وهذا شأن تباينت فيه مواقف بعض شيوخ الربط عن بقية الصوفية، وسيأتي ذكر ذلك في حينه.

ومن أواخر أشاعرة فقهاء الشافعية المتصوفين في بغداد الامام أبو الفتوح الإسفراييني، محمد بن الفضل بن محمد[3] (ت 538 هـ) الذي قدم إلى بغداد سنة 516 هـ، ونزل برباط شيخ الشيوخ ووعظ هناك وفي النظامية وفي غيرهما من المواضع، وكان يظهر مذهب الاشعري، فأقبل عليه فقهاء الشافعية، وحضر مجلسه الخليفة المسترشد بالله وسلم إليه رباط الأرجوانية والدة المقتدي بالله[4].

ولما قتل المسترشد وولي الراشد الخلافة ثم خرج من بغداد خرج أبو الفتوح مع الراشد إلى الموصل، وبعد وفاة الراشد أذن الخليفة المقتفي لأبي الفتوح في العودة إلى بغداد فدخلها ثانية وتكلم على عادته، فسعى به الغزنوي الواعظ البرهان أبو الحسن علي بن الحسين إلى السلطان مسعود فأمر بإخراجه من بغداد رغم محاولة شيخ الشيوخ وأبي النجيب السهروردي وغيرهما أن يشفعوا له عند السلطان[5]. وبالرغم من أن السلطان كان مدفوعاً بضرورة إخماد الفتنة بين المذاهب في بغداد إلا انه عندما جاء إلى بغداد حضر معه فقيه

---

(1) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 36، ص 399.

(2) المصدر نفسه، ج 36، ص 399.

(3) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7، 110. ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 218. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 183. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 480. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 170. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 194.

(4) ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 218.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 110 – 111.

حنفي اسمه الحسين بن ابي بكر النيسابوري (ت 545 هـ) فكان يجلس في جامع المنصور وجامع القصر ويصرح بلعنه أبا الحسن الأشعري على المنابر[1].

يبدو مما ذكر آنفاً أن الخلافة و السلطنة تبادلتا المواقع فيما يخص الموقف من مذهب الأشعري، فيلاحظ أن المسترشد والراشد و المقتفي كانوا يتعاطفون مع أبي الفتوح الاسفراييني الأشعري بينما يلاحظ أن السلطان مسعود كان على النقيض منهم ومعه في ذلك الوعاظ والفقهاء الذين قدموا معه إلى بغداد. ويبدو تبدل التحالف – إن جاز التعبير – جلياً إذا قورن بموقف السلطنة السلجوقية في زمن وزارة نظام الملك الذي كان ميله أشعرياً على نحو ظاهر. إن مثل هذا التبدل في المواقف يشير إلى تأثر العلاقة السياسية في الدولة بالعلاقات المذهبية، والعكس.

وهذا من شأنه أن يقوي الشعور بأن العلاقة المتوترة بين المؤسستين – مؤسسة الخلافة ومؤسسة السلطنة – كانت تدار عبر مؤسسات اجتماعية – عدا المؤسسات السياسية – كالمذاهب ومنابر الوعظ التي يدخل في ضمنها بعض الربط الصوفية في بغداد.

لقد كان أبو الفتوح "أوحد وقته في مذهب الأشعري، وله في التصوف قدم راسخ، وكلام دقيق فائق"، وله مصنفات في التصوف منها كتاب كشف الأسرار على لسان الأخيار، وكتاب بيان القلب، وكتاب بث الأسرار[2].

وتجدر الإشارة إلى أن قدوم أبي الفتوح إلى بغداد للمرة الثانية كان سنة 521 هـ عندما منع من الجلوس للوعظ "فنصره قوم من الأكابر" فأعادوه إلى الجلوس، فزادت الفتن حتى اضطر ابو الفتوح إلى ان يلبس الحديد إذا ركب" ومعه السيوف المجذبة تحفظه". وفي هذه الاثناء ظهر الشيخ عبد القادر الجيلي" فجلس في الحلبة فتشبث به أهل السّنة وانتصروا بحسن اعتقاد الناس به "[3].

لقد كان لظهور الشيخ الجيلي في هذا الوقت في بغداد أثر من ناحيتين على الأقل، الأولى أنه انتشل التصوف من براثن الخصومة بين الأشاعرة و الحنابلة، والثانية انه نظراً لكونه فقيهاً حنبلياً فقد خفف من حدة مواقف بعض

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1،، ص 183 – 184.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 481، نقلاً عن ابن النجار.
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7.

الفقهاء الحنابلة تجاه التصوف، وهو أمر آذن بعلاقة أكثر سلاسة بين المذاهب الفقهية وبخاصة مذهبي الحنابلة والشافعية. يضاف إلى ذلك أن شهرة الجيلي وطول الفترة التي قضاها في بغداد كسرت مايمكن أن يظن أنه احتكار شافعي للتصوف.

وربما كان لظهور الجيلي أثر في تصفية الأجواء بين أبي الفتوح الاسفراييني وبعض كبار فقهاء الحنابلة في بغداد مثل الحافظ ابن ناصر الذي بادل الإسفراييني الإجلال و الاحترام[1].

وتوفي أبو الفتوح بعد إخراجه من بغداد متوجهاً إلى خراسان، ودفن ببسطام إلى جنب قبر أبي يزيد البسطامي[2].

ومن رجال التصوف الذين اشتهروا برواية الحديث وعلو الاسناد في زمانهم أبو الوقت السجزي الهروي الصوفي، عبد الأول بن عيسى بن شعيب[3]
(ت 553هـ)، "كان شيخاً صالحاً على سمت السلف كثير الذكر و التعبد و التهجد و البكاء "[4]، صحب شيخ الاسلام ابا اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري اكثر من عشرين سنة[5]، وقد ورد في الفصل السابق ان شيخ الاسلام الانصاري كان من فقهاء الحنابلة المتصوفين، وهو الذي سماه عبد الأول و كناه بأبي الوقت بعد أن كان اسمه محمداً[6]، وكنيته مصدرها المقولة المعروفة لدى الصوفية " الصوفي ابن وقته "، وتعني أن الصوفي ليس له هم فيما مضى ولا فيما سيأتي وإنما همه وقته الذي هو فيه وحاله.

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 482.
(2) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 172.
(3) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 182. ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني الحنبلي البغدادي، (ت 629 هـ). كتاب التقييد لمعرفة الرواة والسنن و المسانيد، (تصحيح وتعليق الطاف حسين)، ط 1، 2 ج، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكنّ – الهند، 1983. ج 2، ص 163. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 226. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 112. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 113 (الرقم 105). الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 7. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 297. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 275.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 182-183.
(5) ابن نقطة، كتاب التقييد، ج 2، ص 164.
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 164.

قدم أبوالوقت إلى بغداد سنة 552 هـ وعمره أكثر من تسعين سنة فحدث بها وألحق الصغار بالكبار لعلو إسناده وتقدم سنّه وكان له رئاسة التحديث[1].وقد نزل في بغداد في رباط فيروز[2]، وكان يحدث في المدرسة النظامية ببغداد[3]، "وقعد بين يديه الحفاظ والوزراء، وكان عنده كتب وأجزاء، وسمع عليه من لايُحصى ولا يحصر"، فكان" شيخ الوقت ومسند العصر"[4]. و قد روى عنه ابن عساكر وابن السمعاني وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهم[5]. ولما توفي في بغداد صُلّي عليه الصلاة العامة بالجامع وكان الإمام في الصلاة الشيخ عبد القادر الجيلي، ودفن بالشونيزية[6] حسب وصيته لأحد تلاميذه "تدفني تحت أقدام مشايخنا بالشونيزية" [7].

ويبدو أن أبا الوقت، رغم تكريسه وقته للتحديث في بغداد، كان يلبس المريدين خرقة التصوف إضافة إلى سماعهم الحديث منه، فقد لبس منه خرقة التصوف تلميذه أبو الفتح بن المعالي محمد بن النفيس[8].

يلاحظ أن المصادر التي ترجمت لأبي الوقت لم تذكر له مثلبة أبداً رغم تصوفه، وفي هذا دلالة على المنحى الذي بدأت تسير فيه علاقات المتصوفة بالفقهاء والمحدثين في القرن السادس الهجري.

وقد صحب أبا الوقت في رحلته إلى بغداد بعض أصحابه من الصوفية الحفاظ والمحدثين مثل يوسف بن احمد الشيرازي الأصل البغدادي (ت 585 هـ) وكان صحيح الرواية ثقة وولي ربطاً في بغداد واشتغل في آخر عمره

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 163 – 164.

(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 227. بينما ذكر الذهبي في تاريخ الاسلام نقلاً عن ابن السمعاني أن نزوله كان في رباط البسطامي 38،116.

(3) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 226. وذكر الصفدي في الوافي بالوفيات انه حدث في نظامية أصبهان، ج 18، ص 8

(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 117 – 118.

(5) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 7.

(6) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 227.

(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 120.

(8) الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز، (ت 748 هـ). المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ ابي عبد الله بن الدبيثي (ت 637 هـ)، ط 1، 3 ج، 1 م، (دراسة و تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي في المجلد رقم 15، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997. ص 87 – 88 (الرقم 291).

بالترسل بين الأطراف[1].

ومن مشايخ الصوفية في العراق الذين كانوا يحضرون مجالس الشيخ عبد القادر الجيلي في بغداد الشيخ بقا بن بطو [2] (ت 553 هـ)، "انتهى إليه الزهد وعلم الأحوال وكشف مشكلات موارد الصادقين بنهر الملك ومايليه"، و تخرج على يديه عدد من أهل الطريق الصوفي، ويذكر ان الشيخ بقا بن بطو والشيخ علي بن الهيتي والشيخ أبا سعد القيلوي كانوا يأتون مدرسة الشيخ عبد القادر ويكنسون بابها ويرشونه ولايدخلون عليه إلاّ بإذن، وكان الشيخ عبد القادر يثني عليه ويقول " كل المشايخ أعطو بالكيل إلا الشيخ بقا بن بطو فإنه أعطي جزافا "[3].

ومن اقواله في وصف حال الفقر عند الصوفيه قوله: "الفقر وصف كل مُستغنٍ عن غيره، ولايكون العبد صادقاً في فقره حتى يخرج عن فقره بانتفاء شهود الفقر"[4].

ومن مشايخ الصوفية الفقهاء في العراق الذين كانوا يحضرون إلى بغداد لزيارة الشيخ عبد القادر، الشيخ أبومحمد عبد الرحمن الطفسونجي[5]، كان فقيهاً زاهداً محققاً، وكان يتكلم بطفسونج ومايليها في علمي الشريعة والحقيقة على كرسي عالٍ، وكان يحضره المشايخ والفقهاء، ويلبس لباس العلماء ويركب البغلة، وقد تخرج بصحبته عدد من الأعيان، وكان الشيخ عبد القادر يثني عليه، ولما حضرت الوفاة الشيخ الطفسونجي أوصى ولده بلزوم خدمة الشيخ عبد القادر، فلما توفي جاء ابنه إلى الشيخ الجيلي فألبسه الخرقة وزوجه ابنته[6].

ومن فقهاء الصوفية أولي النسب الشريف المتسلسل إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، والذين كانوا يحضرون مجالس الشيخ عبد

(1) المصدر نفسه، ص 372 (الرقم 1421).
(2) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 343. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 205. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 663.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 344 – 347.
(4) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 205.
(5) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 337. الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 687. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 204.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 337 – 343.

القادر، الشيخ أبو سعد القيلوي[1] (ت 557 هـ)، وقيلوية قرية من قرى نهر الملك قريبة من بغداد، وقد كان القيلوي فقيهاً مُفتياً، وتخرج بصحبته عدد من الأكابر، وكان يتكلم بعلوم الشريعة والحقائق على كرسي عالٍ، ويلبس لباس العلماء ويتطيلس ويركب البغلة، وقد أوصى ابنه بلزوم الشيخ عبد القادر وحفظ حُرمته فلبس الخرقة منه[2]. ومن كلامه "التوحيد غض الطرف عن الأكوان بمشاهدة مكونها سبحانه وتعالى "[3].

ومن أركان التصوف في القرن السادس الهجري في العراق الشيخ عدي بن مسافر بن اسماعيل بن موسى بن الحسن بن مروان الهكاري[4] (ت 555 أو 557هـ)، والهكارية بلدة وناحية وقرىً فوق الموصل في بلد جزيرة ابن عمر يسكنها اكراد يقال لهم الهكارية[5]، والشيخ عدي من قرية يقال لها ليلش وهي قرية من قرى شرقي الموصل وهو شيخ الأكراد وإمامهم[6]، وأصله من بعلبك بالشام وانتقل إلى الموصل "وتبعه أهل السواد و الجبال بتلك النواحي وأطاعوه وحسنوا الظن فيه وهو مشهور جداً " [7]. وفيه قال ابن خلكان: "العبد الصالح المشهور الذي تنسب إليه الطائفة العدوية؛ سار ذكره في الآفاق وتبعه خلقٌ كثير، وجاوز حسن اعتقادهم فيه الحدّ، حتى جعلوه قبلتهم التي يُصلون إليها، وذخيرتهم في الآخرة التي يعولون عليها. وكان قد صحب جماعة كثيرة من أعيان المشايخ و الصلحاء المشاهير [مثل عقيل المنبجي، وحماد الدباس، وأبي النجيب عبد القاهر السهروردي وعبد القادر الجيلي وأبي الوفاء الحلواني] ثم انقطع إلى جبل الهكارية من أعمال الموصل، وبنى له هناك زاوية، ومال

---

(1) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 348. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 206.

(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 348 – 352.

(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 206.

(4) انظر ترجمته في: الحموي، ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله، (ت 626 هـ). معجم البلدان، 5 ج، دار الفكر، بيروت، (د. ت.). ج 5، ص 28. إبن الاثير، الكامل، ج 9، ص 459. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 254. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 322. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 230. العبر في خبر من غبر، ج 3، ص 28. العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 181. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 352. اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 239. ابن الكثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 302. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 708. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 192. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 687. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 300.

(5) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 408.

(6) نفس المصدر، ج 5، ص 28.

(7) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 459.

إليه أهل تلك النواحي كلها ميلاً لم يُسمع لأرباب الزوايا مثله" [1]. ثم قال: "ودفن بزاويته رحمه الله تعالى؛ وقبره عندهم من المزارات المعدودة، والمشاهد المقصودة، وحفدته إلى الآن بموضعه يقيمون شعاره ويقتفون آثاره، والناس معهم على ماكانوا عليه زمن الشيخ من جميل الاعتقاد و تعظيم الحرمة " [2].

"أقام أول أمره في المغارات والجبال والصحارى مجرداً سائحاً يأخذ نفسه بأنواع المجاهدات مدداً مديدة وكانت الحيات والهوام و السباع تألفه فيها"، وفيه قال الشيخ عبد القادر الجيلي: "لو كانت النبوة تنال بالمجاهدة لنالها الشيخ عدي بن مسافر "[3]. وهو أموي، وكان فقيهاً عالماً [4].

وقد التقى شيوخ التصوف الثلاثة المشهورون في ذلك العصر في بغداد الشيخ عبد القادر الجيلي والشيخ عدي بن مسافر و الشيخ احمد الرفاعي[5]. وهذا يعني انه كان بينهم اتصال.

ويذكر الذهبي ان الشيخ عدي بعد أن ساح فترة طويلة سكن بعض جبال الموصل في موضع ليس به أنيس "ثم آنس الله تلك المواضع به وعمرها ببركاته
حتى صار لايخاف أحدٌ بها بعد قطع السبيل، وارتدع جماعة من مفسدي الأكراد ببركته" [6].

ويذكر أنه "كان معلماً للخير، ناصحاً، متشرعاً، شديداً في أمر الله، لاتأخذه في الله لومة لائم"، ولم يعرف عنه انه باع أواشترى وإنما كانت له أرض يزرعها في الجبل و يأكل منها، وكان يزرع القطن ويصنع منه ملابسه، وكان لايأكل من مال أحد شيئاً، وكان رهبان النصارى يتبركون به[7].

وفي السنة التي توفي فيها نزل في مكان خارج الموصل، "فخرج إليه السلطان وأصحاب الولايات والمشايخ والعوام حتى آذوه مما يقبلون يده فأجلس

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 254.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 254.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 323.
(4) المصدر نفسه، ص 327 – 328.
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 328 – 329.
(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 231.
(7) المصدر نفسه، ج 38، ص 231.

في موضع بينه وبين الناس شباك بحيث لايصل إليه أحد، فكانوا يسلمون عليه وينصرفون" [1].

ويذكر أن نسب الشيخ عدي بن مسافر يرجع إلى معاوية بن ابي سفيان، "إلاّ ان طائفته غلوا فيه فغووا، ونووا فيه نية فغووا، وغلب عليهم الهوى فأضلهم.." [2].

ويجعله الشعراني في طبقاته "أوحد أركان هذه الطريقة وأعلى العلماء بها"، وقال: "هو أول من قُصد بالزيارات وتربية المريدين الصادقين ببلاد المشرق" [3].

ويذكر من كرامات الشيخ عدي بن مسافر أنه إذا ذكر على الأسد وقف، وإذا ذكر على موج البحر سكن، وغير ذلك من الكرامات، وقد شهد له الشيخ عبد القادر بالسلطنة على الأولياء[4].

وقد التقى الشيخ عبد القادر الجيلي بالشيخ عدي بن مسافر في أيام الشباب حيث ترافقا في طريقهما إلى الحج وهما على قدم التجريد[5]. ويبدو أن العلاقة بين الشيخين استمرت طيلة حياتهما، فقد كان الشيخ عدي يجلس خارج زاويته في جبل لالش ويقول لمن حوله: من أراد أن يسمع كلام الشيخ عبد القادر في بغداد فليجلس في هذه الدارة، وكان قد خطها على الأرض، فيجلس الجميع لسماع كلام الشيخ عبد القادر وهو في بغداد وكان عندها الشيخ عبد القادر يقول لأهل مجلسه: عين الشيخ عدي بن مسافر فيكم[6].

ويلاحظ في المصادر التي ترجمت للشيخ عدي بن مسافر- والكثير غيره ممن بلغ هذا القدر من الصلاح والولاية والكرامة – أنها لاتذكر على أي مذهب من المذاهب الأربعة كان ممشاه، وهذا يدلّ على أن من بلغ من الصلاح هذا المبلغ لا يميّزه مذهب دون آخر و إنما يصبح قدوة لأتباع المذاهب كلها. وهكذا، فإن هؤلاء الرجال المحققين من الصوفية تنعدم بينهم كل خصومة

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 232.
(2) العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 181.
(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 192.
(4) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 300.
(5) التادفي، محمد بن يحيى الحنبلي، (ت 963 هـ). قلائد الجواهر في مناقب تاج الأولياء ومعدن الأصفياء وسلطان الأولياء الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني، ط 2، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 2004. ص 148.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 37.

مذهبية أوغير مذهبية، وعندها يكون التصوف الحق بوتقة تنصهر فيها الخلافات والخصومات إيذاناً بظهور نموذج من نماذج الوحدة في الأمة، ويلاحظ أن أول ذكر " للطائفة " العدوية كان قد ورد عند ابن خلكان المتوفى سنة 681 هـ، بينما سماهم ياقوت الحموي المتوفى سنة 626هـ باسم الاكراد الهكارية وأن الشيخ عدي هو شيخهم و إمامهم، ويستدّل من ذلك على أن تبدل النسبة من هكارية إلى عدوية جاء في الفترة الممتدة بين سنة 626 – 681 هـ، أي ما يقارب خمساً وخمسين سنة، خلالها بدأت بذور ماصار يعرف لاحقاً باسم "الطرق " الصوفية، حيث يصبح قبر الولي مزاراً ومشهداً مقصوداً، وحيث يتوارث أبناؤه أو أقرباؤه مكانته التي كانت له عند الناس.

وتؤكد سيرة حياة الشيخ عدي بن مسافر – كغيرها من سير الصالحين – الدور الاجتماعي الكبير الذي لعبه في حياة المجتمع آنذاك، حيث عمرت الجهة الموحشة التي كان يسكنها، وارتدع قطاع الطرق بسببه فسهل الطريق على المسافرين وأمن التجار على تجاراتهم، وتهذبت البيئة العامة المحيطة به، وانصلح بعض أرباب الحكم إما لصدقهم في محبته أو لخشيتهم من طاعة الناس له واقتدائهم به.

ومن مريدي الشيخ عدي بن مسافر، الشيخ قضيب البان الموصلي (ت 570 هـ) الذي كان يتردد في الرسائل بين الشيخ عبد القادر والشيخ عدي[1].

ومن اصحاب الشيخ عدي أيضاً أبو الشكر البوازيجي حماد بن محمد بن جساس (ت 608 هـ) وكان من الصالحين أولي الكرامات، وبعد أن اشتهر ترك النسبة إلى عدي واصحابه "فصار بينه وبين اصحاب عدي مباينة عظيمة ومنافرات أدت كثيراً إلى وقائع وفتن" [2]. وقد يكون سبب تلك المنافرة تجاوز أصحاب الشيخ عدي الحدّ في المغالاة فيه والتي ذكرت آنفاً.

وقد "كان من يتولى البوازيج يتأذى به لانقياد الناس العامة له "، ويذكر أنه كان في مبدأ عمره يقطع الطريق قبل أن يصحب الشيخ عدي[3]. وهذا يبين الحالة العجيبة التي تميز علاقة السلاطين بقطاع الطرق التائبين، فهم على الحالتين يثيرون حفيظة السلاطين: حال قطعهم الطريق وحال توبتهم. وعلى أية حال، كان السلاطين والأمراء يخشون من كل رجل يلتف حوله الناس، فبدر

---

(1) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 430.

(2) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ الحلب، ج 6، ص 2910 – 2911.

(3) ابن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 6، ص 2910- 2911.

الدين لؤلؤ صاحب الموصل، مثلاً، قتل الحسن بن عدي حفيد ابي البركات أخي الشيخ عدي بن مسافر، وذلك سنة 642 هـ "خوفاً من الأكراد على بلاده أن يأمرهم بأمر فيخربون بلاد الموصل"[1]. ويذكر أيضاً قول الملك الظاهر يوم وفاة الشيخ عبد العزيز بن عبد السلام (ت 660 هـ) "اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس أخرجوا عليه لانتزع الملك مني" [2].

ربما كانت شعبية هؤلاء الرجال في المجتمع سبباً لتهذيب تعامل رجال الحكم مع رعاياهم، فكان وجود أمثالهم في المجتمع له أثر في الحدّ من ظلم الحكام، وكان الحكام الذين لا يطيقون الضوابط على سلطانهم تضيق صدورهم – بحق أو بغير حق – بمثل هؤلاء الرجال ذوي الشعبية و الأتباع. ولكنهم من جهة أخرى، كانوا بمثابة عامل استقرار اجتماعي، فالعامة والدهماء التي كان يصعب على السلاطين السيطرة عليهم، كانوا ينضبطون بمثل هؤلاء الرجال الصالحين بشاهد توبة كثير من قطاع الطرق على أيديهم. فالصالحون ذوو الشعبية والأتباع و إن كانوا يشكلون هاجساً للحكام إلاّ أنهم كانوا عامل استقرار في المجتمع. وهذا قد يفسر إلى حد مامسعى بعض الخلفاء كالخليفة الناصر لدين الله للاهتمام بتنظيم الفتوة في نهايات القرن السادس الهجري، ولايبعد أن يكون إطلاق لقب شيخ الشيوخ من قبل المؤسسة الرسمية على واحدٍ من رجال حركة اجتماعية كالتصوف قد جاء بقصد سيطرة المؤسسة الرسمية على الحركة الاجتماعية تلك.

و من شيوخ بغداد أبو الحسين صدقة بن الحسين بن احمد بن محمد بن وزير الواسطي الواعظ[3] (ت557 هـ)، دخل بغداد ولبس الصوف ولازم التقشف زائداً عن الحد ووعظ، وبنى رباطاً بقراح القاضي واجتمع في رباطه جماعة[4].

وقد اختلفت المصادر في وصف صدقه، حيث ثلبه ابن الجوزي فقال "فأخذ قلوب العوام بثلاثة أشياء أحدها التقشف... والثاني التمشعر فإنه كان

---

(1) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 396 – 397.
(2) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 216.
(3) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 204. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 242. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 255. المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي، ص 200.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 204.

يميل إلى مذهب الأشعري، والثالث الترفض فإنه كان يتكلم في ذلك"، ثم ذكر ابن الجوزي أنه كان إذا مرض يحضر الطبيب ليلاً لئلا يُقال عنه أنه يتداوى، وذكر أيضاً أنه كان " إذا أتاه فتوح يقول أنا لا آخذ إنما سلموه إلى اصحابي فتم له ما أراد " [1].

إن سبط ابن الجوزي، وعلى غير عادته، و بعد أن ذكر ماقاله جده، قال: "وقد حكى لي من مشايخنا من أدركه ببغداد أنه كان من الأولياء الأفراد... ويقطع نهاره صياماً وليله قياماً"، ثم اشار سبط ابن الجوزي إلى موقف وعاظ بغداد من صدقة فقال: "واتفق وعاظ العراق على ثلبه في المنابر ورميه بالصغائر والكبائر، ولم يذكر عنه أنه ذكر أحداً بلفظه ولا ثلم حال مسلم ولا ثلب عرضه، وكانوا كلما وقعوا فيه ازداد قبولاً "[2]. أما ابن الدبيثي فإنه امتدحه، ولم يذكر عنه ماذكره ابن الجوزي، بل قال "وله اتباع من أهل الخير، ثم سكن بغداد وأكثر من طلب الحديث وكتابته... . له رباط بقراح القاضي وسكنه جماعة فكان يخدمهم بنفسه" [3].

ومن النساء الصوفيات في بغداد في القرن السادس الهجري فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن فضلويه الرازي[4] (ت 521 هـ)، " كانت واعظة متعبدة لها رباط تجتمع فيه الزاهدات"[5]، سمعت الحديث الكثير وروته، وكانت صالحة، وقد ذكرها ابو الفرج ابن الجوزي في مشيخته[6].

يبدو من هذه الترجمة ان النساء كان لهن رباط أو أربطة في وقت مبكر من القرن السادس الهجري في بغداد، إذ لم يكن الوعظ ولا التصوف ولا علوم الشريعة ولا الأربطة الصوفية مقصورة على الرجال دون النساء، وفي هذا دلالة على عمق التغلغل الصوفي في المجتمع البغدادي آنذاك.

ومن النساء الصوفيات الواعظات تمنّي بنت المبارك بن هبة الله ابن محمد السمسمي أمّ الرجاء الواعظة (ت 558 هـ)، كانت امرأة صالحة تعظ

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 204.

(2) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 242 – 243.

(3) الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ أبي عبد الله بن الدبيثي، ص 200 (الرقم 726

(4) انظر ترجمتها في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 126.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7.

(6) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 126.

النساء ببغداد، وماتت وهي بكر ولم تتزوج، وكان لها رباط بالريحانيين، وقد سمعت الحديث وروته، وعاشت ثمانين سنة [1].

أما أشهر شيوخ بغداد في القرن السادس فكان الشيخ محي الدين أبو محمد عبد القادر الجيلي، ابن أبي صالح موسى جنكي دوست بن أبي عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن ابي طالب[2]، (ت 561 هـ)، و"جنكي دوست "لفظ أعجمي معناه يحب القتال[3]، و "الجيلي" نسبة إلى "جيلان" بكسر الجيم، وهو "إسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان... وليس في جيلان مدينة كبيرة، إنما هي قرىً في مروج بين جبال. يُنسب إليها جيلاني و جيلي، والعجم يقولون كيلان، وقد فرق قوم فقيل إذا نسب إلى البلاد قيل جيلان و إذا نسب إلى رجل منهم قيل جيلي" [4]. وقد نسب ياقوت الحموي الشيخ عبد القادر الجيلي إلى "بشتير": موضع في بلاد

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 250 (الرقم 2557).

(2) أنظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219، ج 10، ص 7، ج 10، ص 194. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 426. ابن الأثير، الكامل، فراغ. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8،ق 1، ص 264، 124. الشطنوفي، بهجة الأسرار، (والكتاب في مناقب صاحب الترجمة). الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 39، ص 86-100، وانظر ج 36، ص 10. العبر في خبر من غبر، ج 3، ص 36. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 127 (الرقم 125). العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 188- 196 (الرقم 49). الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 26-28 الرقم (7158). اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 262-275. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 313، و انظر ج 12، ص 244. ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن احمد الحنبلي، (ت 795 هـ). الذيل على طبقات الحنابلة، ط (بدون)، 2 ج، ام، (تصحيح محمد حامد الفقي)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1952. ج 1، ص 290-301 (الرقم 134). ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن احمد المصري، (ت 804 هـ). طبقات الأولياء، ط 2، (تحقيق نور الدين شريبة)، دار المعرفة، بيروت، 1986. ص 246. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 679-682. التادفي، قلائد الجواهر، (والكتاب في مناقب صاحب الترجمة). الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 177-186 (الرقم 248).
المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 676 (الرقم 424). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 330-336.

(3) التادفي، قلائد الجواهر، ص 5.

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 201. وقد ميز ياقوت بين جِيلان بالكسر و جَيلان بالفتح، وذكر أن الجيل أيضاً قرية من اعمال بغداد تحت المدائن بعد زريران يسمونها الكيل، انظر معجم البلدان ج 2، ص 202.

جيلان[1]. وذكر القزويني (ت674هـ) أن جيلان" غيضة بين قزوين وبحر الخزر صعبة المسالك لكثرة ما بها من الجبال والوهاد والأشجار والمياه [2].

يتبين من ذلك أن الجيلي ولد ونشأ في بلاد جبلية، وقد عُرف أهل الجبال بشدة المراس، وهو أمر ظهر على الجيلي في سيرة حياته من حيث قوة إرادته في طريق التصوف وخشونة معيشته.

ولم يكن تصوف الشيخ عبد القادر طارئاً وذلك لأن البيئة الأسرية التي نشأ فيها كانت بيئة زهدية، فهو سبط ابي عبد الله الصومعي الزاهد وبه كان يُعرف"، وجده هذا كان من مشايخ جيلان، وعرف عنه انه كان مجاب الدعوة وله كرامات، وعمته أم محمد عائشة بنت عبد الله كانت ذات كرامات ظاهرة، وكان أهل جيلان يسألونها أن تستسقي لهم إذا أجدبوا[3].

ولد الشيخ عبد القادر سنة 470 هـ، وعاش إحدى وتسعين سنة[4]، وقد دخل بغداد تقديراً سنة 488 هـ وكان عمره حينها ثماني عشرة سنة[5].

وقد تتلمذ الجيلي لعدد من مشاهير رجال العلم في بغداد[6]، مثل أبي الوفاء علي بن عقيل (ت 513هـ)، وأبي الخطاب محفوظ بن احمد الكلوذاني (ت 510 هـ)، وأبي سعد المبارك بن علي المخرمي (ت 513 هـ)، وسمع الحديث عن جماعة منهم أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب (ابن مندة) (ت 511 هـ)[7].

وقد روى الحديث عن الشيخ الجيلي رجال من أمثال أبي سعد السمعاني (ت 562 هـ) صاحب الانساب، والحافظ عبد الغني المقدسي، و الشيخ الموفق بن قدامة المقدسي، والشيخ علي بن إدريس البعقوبي، واحمد بن مطيع

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 426.

(2) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، (ت 674 هـ). آثار البلاد و أخبار العباد، ط (بدون)، دار صادر، بيروت، (د. ت.). ص 353. وقد امتدح القزويني اهل جيلان فقال: "و الرزق الحلال في زماننا عندهم". ص 354.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 187-189. التادفي، قلائد الجواهر، ص 4-5.

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 187.

(6) وذكر ابن الجوزي في المنتظم بعضاً منهم (ج 10، ص 219)، إلا أن الشطنوفي في بهجة الأسرار أعطى تفصيلاً أوفى للشيوخ الذين درس عليهم الجيلي، ويتابعه في ذلك الذهبي في تاريخه.

(7) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 52.

الباجسرائي، وعبد اللطيف بن محمد بن القبيط، وغيرهم من أئمة الحديث[1].

وقرأ الشيخ الجيلي الأدب على أبي زكرياء يحيى بن على التبريزي[2].

وفي التصوف صحب الشيخ الجيلي الشيخ حماد بن مسلم الدباس[3] (ت 525 هـ) وأخذ عنه علم الطريقة و تأدب به، وأخذ الخرقة من يد أبي سعد[4] المبارك بن علي بن الحسين المخرمي[5] (ت 513 هـ)، وكان أبو سعد حنبلي المذهب وقد درس و أفتى وقبلت شهادته وولي قضاء باب الأزج[6]،حيث بنى مدرسة هناك [7]، ثم اشتهرت بالشيخ عبد القادر تلميذه " [8]. وهكذا كان المخرمي شيخ الشيخ عبد القادر في الفقه وفي لبس الخرقة، وفي هذا دلالة على أن تصوف الحنابلة ببغداد لم يكن مستهجناً.

أما سلسلة مشايخ خرقة التصوف التي لبسها الجيلي من المخرمي فيذكر أن المخرمي لبسها من أبي الحسن علي بن محمد القرشي الهكاري وهو من أبي الفرج الطرسوسي، وهو من عبد الواحد بن عبد العزيز، وهو من والده، وهو من ابي بكر الشبلي، وهو من ابي القاسم الجنيد، وهو من خاله السري السقطي، وهو من معروف الكرخي، وهو من داود الطائي، وهو من حبيب

---

(1) الذهبي، تاريخ الإسلام، 39،87.
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 224.
(3) انظر ترجمته الواردة آنفاً في البحث، ص 68.
(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 224. التدافي، قلائد الجواهر، ص 7.
(5) انظر ترجمته في: ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، (ت 521 هـ). طبقات الحنابلة، 2 ج، (تحقيق محمد حامد الفقي)، دار المعرفة، بيروت، (د. ت.). ج 2، ص 258. ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 215. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 35، ص 359. مجهول، (مؤلف من القرن الثامن الهجري)، كتاب الحوادث، وهو الكتاب المسمى وهماً بالحوادث الجامعة و التجارب النافعة والمنسوب لابن الفوطي، ط 1، (حققه و ضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الدكتور عماد عبد السلام رؤوف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997. ص 167. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 229. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 166 (الرقم 67) و المخرم اسم رجل وهي محلة ببغداد بين الرصافة ونهر المعلى، معجم البلدان، ج 5، ص 71.
(6) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 259.
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 216. والأزج بالتحريك، محلة كبيرة ذات أسواق كثيرة ومحال كبار في شرقي بغداد فيها عدة محال كل واحدة منها تشبه ان تكون مدينة، و ينسب إليها كثير من أهل العلم. ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 168.
(8) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 35، ص 359.

العجمي وهو من الحسن البصري وهو من علي بن ابي طالب[1]، إلاّ أن "المعتبر في طريق الخرقة الصحبة" [2]. وهناك مايشير أيضاً إلى ان الجيلي اخذ التصوف عن الشيخ ابي يعقوب يوسف بن أيوب الهمذاني الزاهد [3] (ت 535 هـ) لما قدم بغداد [4]. وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يكتب إسناد خرقته لمن يلبسها منه[5].

هذا، ويعود تاريخ صحبة الجيلي للشيخ حماد الدباس إلى سنة 499 هـ[6] ومابعدها. ويبدو أن سنوات الخلوة التي قضاها الجيلي في سلوكه الصوفي كانت خلال فترة صحبته للشيخ حماد الدباس. وقد كانت خلوة بعد تفقه آنذاك، وفي ذلك قال الجيلي بعد أن سلك الطريق الصوفي وصار من الواصلين: "المؤمن من يتعلم ما يجب عليه، ثم يعتزل عن الخلق و يخلو بعبادة ربه عز وجل" [7]، وقال أيضاً" القوم تفقهوا ثم اعتزلوا عن الخلق بقلوبهم. ظواهرهم مع الخلق لإصلاحهم، وبواطنهم مع الحق عز وجل في خدمته وصحبته" [8]، وقال أيضاً: "تعلّم ثم اعمل ثم انفرد في خلوتك عن الخلق، واشتغل بمحبة الحق عز وجل. فإذا صح لك الانفراد والمحبة قربك إليه وأدناك منه وأفناك فيه، ثم إن شاء يُشهرك ويُظهرك للخلق، ويُردُّك إلى استيفاء الأقسام... تستوفي الأقسام وقلبك مع الحق عز وجل"[9].

وقد أوصى الجيلي أحد طلبة العلم الذين رغبوا بأن ينقطعوا للعبادة فقال له: "إذا أردت الانقطاع فلا تنقطع حتى تتفقه وتجالس الشيوخ و تتأدب، و إلاّ

---

(1) الجيلاني، عبد القادر، (ت 561). فتوح الغيب، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2004. ص 135. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 266. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 681-682. التادفي، قلائد الجواهر، ص 7-8 (مع بعض الفروقات في السلسة).
(2) التادفي، قلائد الجواهر، ص 8.
(3) انظر ترجمته الواردة سابقاً في هذا الفصل، ص 71.
(4) التادفي، قلائد الجواهر، ص 8، نقلها التادفي عن إبراهيم الدّيري الشافعي مؤلف كتاب " مختصر الروض الزاهر ".
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 209.
(6) المصدر نفسه، ص 114.
(7) الجيلاني، محي الدين أبو محمد عبد القادر بن موسى، (ت 561 هـ). الفتح الرباني والفيض الرحماني، ط 1، (ضبطه وقدم له الدكتور محمد الصباح)، دار مكتبة الحياة، (بدون بلد)، 1995. ص 153.
(8) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 279.
(9) المصدر نفسه، ص 71.

فتنقطع و أنت فُريخ ما ريشت" [1].

وقد ترجمت المصادر المتقدمة[2] للشيخ عبد القادر الجيلي في حال شهرته ولم تفصل فيما جرى له في حال سلوكه وخلوته التي قضى فيها سنين طويلة.

وعلى كل حال فإن مايجده الصوفي في حال خلوته ومجاهدته هي من الأمور التي يندر أن يتكلم عنها الصوفية بالتفصيل، إلاّ أن الشيخ الجيلي ذكر بالتفصيل كثيراً مما كان يجده في حال خلوته من مشقة وأمور عجيبة ووصفه لها يعطي صورة نموذجية لما يواجهه الصوفية في خلواتهم، فمن ذلك قوله: "كانت الأحوال تطرقني في بدايتي في السياحة، فأقاومها فأملكها فأغيب فيها عن وجودي، وأغدوا و أنا لا أدري، فإذا سُرّي عني من ذلك وجدت نفسي بعيداً عن المكان الذي كنت فيه" [3]، وقال: "أقمت في صحارى العراق وخرابه خمساً وعشرين سنة مجرداً سائحاً لا أعرف الخلق ولا يعرفوني، ورافقني الخضر عليه السلام في أول دخولي إلى العراق وما كنت عرفته قبل، وشرط علي أن لا أخالفه وقال لي أقعد هنا فجلست في المكان الذي أقعدني فيه ثلاث سنين يأتيني في كل سنة مرة ويقول مكانك حتى آتيك. وكانت الدنيا وزخارفها وشهواتها تأتيني في صور شتى عجيبة فيحميني الله تعالى من النظر إليها، وتأتيني الشياطين في صور شتى مزعجة ويقاتلونني فيقويني الله تعالى عليهم، وتبرز إليّ نفسي في صورة فتارة تتضرع إليّ فيما تريده وتارة تحاربني فينصرني الله عز وجل عليها،.... وأقمت زماناً في خراب المدائن آخذ نفسي بطريق المجاهدات،... واقمت في خراب الكرخ سنين........، ويأتيني رجل في كل سنة بجبة صوف البسها، ودخلت في ألف فن حتى أستريح من دنياكم، وماكنت أعرف إلا بالتخارس والبله والجنون، وكنت أمشي حافياً في الشوك وغيره، وماهالني شيء إلا سلكته ولا غلبتني نفسي فيما تريده قط، ولا اعجبني شيء من زينة الدنيا قط. [4]، وقال أيضاً: "كنت في زمن مجاهدتي إذا اخذتني سنة اسمع قائلاً يقول: ياعبد القادر ما خلقتك للنوم، قد أحببناك ولم تك شيئاً فلا تغفل عنا وأنت شيء" [5].

ان الهدف من فترة الخلوة والانقطاع عند الصوفية هو قطع العلائق بغية

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 97.

(2) مثل: ابن الجوزي في المنتظم، وابن الاثير في الكامل، وسبط ابن الجوزي في مرآة الزمان.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 183.

(4) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 180- 181.

(5) المصدر نفسه، ص 46.

الوصول إلى مايسميه الجيلي الوجود الثاني، ويذكر الجيلي ان العلائق التي قطعها في خلوته هي أشراك الدنيا، وأسباب الخلق المتصلة به، ثم كشف له عن باطنه فرأى قلبه مناطاً بعلائق كثيرة هي إرادته و اختياراته فقطعها وتخلص قلبه منها، ثم كشف له عن نفسه فرأى "أدواها باقية وهواها حي وشيطانها مارد، فتوجه في ذلك، فبرئت أدواء النفس ومات الهوى وأسلم الشيطان وصار الأمر كله لله"، قال: "فبقيت وحدي والوجود كله من خلفي، وماوصلت إلى مطلوبي بعد"، ثم اجتذب إلى ابواب للدخول منها إلى مطلوبه: باب التوكل، وباب الشكر، وباب التسليم، وباب القرب، وباب المشاهدة، فوجد عندها زحمة حتى إذا اجتذب إلى باب الفقر فإذا هو خال فدخل منه فرأى فيه كل ما تركه، قال: وفتح لي منه الكنز الأكبر... ومُحقت البقايا ونسخت الصفات وجاء الوجود الثاني" (1)، ويفهم من معنى الوجود الثاني عند الصوفية انه حال البقاء بالله بعد الفناء فيه، وهو مغاير لحال البقاء بالنفس الذي هو حال الناس عامة.

وفي فترة سياحة الجيلي تلك أقام بأحد الأبراج إحدى عشر سنة حتى سُمي البرج لاحقاً ببرج الأعجمي لطول إقامته فيه(2)، وقد مرّ عليه شيخه أبو سعد المخرمي وهو في هذا البرج ودعاه إلى باب الأزج ومضى، وآلى الجيلي على نفسه ألاّ يخرج من البرج إلا بأمر فجاءه الخضر وأمره بالخروج إلى أبي سعد فخرج ولبس الخرقة من أبي سعد ولازم الاشتغال عليه(3).

وقد كان أول حج للجيلي قبل ان يشتهر في سنة 509 هـ عندما حج وحده على ماتسميه الصوفية قدم التجريد، وفي الطريق التقى بالشيخ عدي بن مسافر وكان على قدم التجريد أيضاً فتصاحبا في الطريق(4)، ثم لم يحج الجيلي بعد أن اشتهر أمره إلاّ حجة واحدة(5).

وإذا كان الجيلي قد تفقه ولبس الخرقة من يد الفقيه الصوفي أبي سعد المخرمي، فإنه لما صحب الشيخ الصوفي حماد الدباس – والذي لم يكن يُعدّ من الفقهاء – كان الجيلي لايزال يدرس الفقه، فكان إذا غاب عن الدباس لطلب العلم ثم عاد إليه يقول له الدباس: "أيش جاء بك إلينا؟ أنت فقيه، مُرّ إلى الفقهاء "، وكان أصحاب الدباس يقولون للجيلي إذا جاءهم: "أنت فقيه، أيش تعمل

(1) المصدر نفسه، ص 182-183.
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 127.
(3) المصدر نفسه، ص 127-128.
(4) المصدر نفسه، ص 119.
(5) المصدر نفسه، ص 218.

معنا؟" [1]، وفي ذلك دلالة على نمط العلاقة بين أهل الفقه وأهل التصوف في بغداد في ذلك الوقت المبكر من القرن السادس، وقد كان للجيلي حاجة عند كلا الطرفين دون أن يشعر أنه ينتمي إلى طرف دون الآخر، وقد سعى الجيلي لاحقاً إلى تخفيف حدة تلك العلاقة عبر قيامه بإنشاء الرباط الصوفي إلى جانب المدرسة التي تدرس علوم الشرع في بغداد، وكان ذلك التلازم بين المؤسستين استهلال غير مسبوق في علاقة التصوف بالفقه في بغداد آنذاك.

ويبدو أن صحبة الجيلي للدباس قد أفضت به إلى أن يقصد فقيهاً صوفياً جاء إلى بغداد يقال له القطب، وكان اسمه يوسف بن أيوب الهمذاني[2]، و قد حلّ للجيلي جميع ما أشكل عليه من أحوال، وأمره أن يجلس للوعظ[3]،فكان أول جلوس للشيخ عبد القادر على كرسي للوعظ سنة 521 هـ، وذلك بعد الفتنة التي حدثت بين الحنابلة والفقيه الصوفي الأشعري ابي الفتوح الاسفراييني[4]. وقد كان لظهور الجيلي في ذلك الوقت أهمية فيما يتصل بالعلاقة بين الاشاعرة والحنابلة أشار إليها ابن الجوزي حيث قال: "وظهر عبد القادر فجلس في الحلبة[5] فتشبث به أهل السنة وانتصروا بحسن اعتقاد الناس به" [6]، ويفهم من ذلك ان ابن الجوزي قد غمز بالشيخ الجيلي حينما نسب انتصار اهل السنة إلى حسن اعتقاد الناس به فقط وليس إلى صلاح الرجل، كما يفهم منه أن الجيلي أنقذ التصوف من الاحتكاكات التي كانت قائمة بين الحنابلة والأشاعرة.

وقد جلس الجيلي في المدرسة التي كانت لشيخه أبي سعد المخرمي بباب الأزج ثم فوضت إليه، " وظهر له صيت بالزهد وكان له سمت وصمت" [7].

وقد كان يحضر عنده الرجلان والثلاثة يسمعون كلامه ثم تسامع الناس به وازدحموا عليه، فلما ضاقت المدرسة على الناس حمل الكرسي إلى خارج

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 95.
(2) انظر ترجمته الواردة آنفاً في هذا الفصل.
(3) وردت وقائع اللقاء في ترجمة الشيخ يوسف بن ايوب الهمذاني الواردة آنفاً في هذا الفصل.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 57. وانظر ترجمة الاسفراييني الواردة آنفاً في هذا الفصل.
(5) الحلبة: محلة واسعة في شرقي بغداد عند باب الأزج، ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 290.
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1،، ص 124. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 10.
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219

البلد، فكان يجلس عند سور بغداد مستنداً إلى الرباط[1]، "ويتوب عنده في المجلس خلق كثير، فعمرت المدرسة ووسعت" [2]، وبذل الأغنياء في عمارتها أموالهم، وعمل الفقراء فيها بأنفسهم وتمت التوسعة سنة 528 هـ وصارت المدرسة تنسب إليه، وتصدر بها للتدريس والفتوى وجلس بها للوعظ[3].

وكان الشيخ عبد القادر " يلبس لباس العلماء، ويتطيلس[4]، ويركب البغلة، وترفع بين يديه الغاشية[5]، ويتكلم على كرسي عال" [6]. ويذكر أن الشيخ عبد القادر كان يفتي على مذهبي الشافعي و ابن حنبل[7].

وقد وصف ابن السمعاني الشيخ عبد القادر، وكان قد لقيه في بغداد، بأنه "إمام الحنابلة، وشيخهم في عصره"[8]، وتابعه في ذلك كل من الذهبي[9]، والصفدي[10]، وابن رجب الحنبلي[11].

ومن الأمثلة على فتاوى الشيخ عبد القادر ان رجلاً حلف بالطلاق أن يعبد الله عبادة ينفرد بها دون جميع الناس في وقت أدائها، فأفتى الجيلي بأن يأتي الرجل مكة و يُخلى له المطاف ليطوف وحده سبعة أشواط بالبيت ليتحلّ من يمينه[12].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 194.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 225.
(4) يتطيلس: أي يلبس الطيلسان... .
(5) الغاشية: " غاية سرج من أديم مخروز بالذهب يظنها الناظر كلها ذهباً يلقيها (الملك) على يديه يميناً وشمالاً ".... "تحمل بين يديه عند الركوب في المواكب الحفلة كالميادين والاعياد ونحوها، ويحملها الركا بدار رافعاً لها على يديه يلفتها يميناً و شمالاً ". انظر ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 222 (الهامش).
(6) السهروردي، عوارف المعارف، ص 208. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 208. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 676
(7) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 250. التادفي، قلائد الجواهر، ص 15.
(8) الذهبي. تاريخ الاسلام، ج 39، ص 88.
(9) المصدر نفسه، ج 39، ص 87. وانظر قوله في العبر " شيخ العصر... ومدرس الحنابلة "، ج 3،
ص 36.
(10) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 26.
(11) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 290.
(12) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 251. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 294.

أما الكرامات التي كانت تجري على يدي الشيخ عبد القادر فقد أسهبت كتب المناقب في ذكرها[1]، وقد كانت كراماته ظاهرة، وكان أكثرها شيوعاً في مجالسه العامة أنه " كان يتكلم على الخواطر" [2]، وهو مما ساعد على اشتهاره وقبوله لدى الناس إذ كانوا ينجذبون إلى مجالسه بفعل الاخبار المتناقلة بينهم عن الكرامات التي تجري فيها[3]. ويذكر عن الشيخ علي بن الهيتي انه قال: "ما رأيت أحداً من أهل زماني أكثر كرامات من الشيخ محي الدين عبد القادر رضي الله عنه. وكان لا يشاء أحد أن يرى منه كرامة في أي وقت شاء إلاّ رآها. وكانت الخارقة (الكرامات) تظهر أحياناً منه وأحياناً فيه"[4]. ويذكر أن الشيخ الجيلي كان أحد الأربعة الذين يبرئون الأكمه و الأبرص، وهم بقا بن بطو وأبو سعد القيلوي وعلي بن الهيتي والشيخ عبد القادر، ويذكر أيضاً أنه كان أحد الأربعة "الذين يتصرفون في قبورهم تصرف الأحياء" وهم معروف الكرخي وعقيل المنبجي وحياة بن قيس الحراني والشيخ الجيلي[5].

وذكر عز الدين بن عبد السلام انه "ما نقلت إلينا كرامات أحد بالتواتر إلاّ الشيخ عبد القادر"[6]، ويذكر عن الشيخ الموفق بن قدامة المقدسي قوله: ولم أسمع عن أحد يُحكى عنه من الكرامات أكثر مما يُحكى عنه، ولا رأيت أحداً يُعظّم من أجل الدين أكثر منه"[7].

و يذكر الشطنوفي أن سبب تصنيفه لكتاب "بهجة الأسرار" الذي جمعه في مناقب الشيخ عبد القادر إنما كان لإظهار معنى قول الشيخ الجيلي في أحد مجالسه في بغداد "قدمي هذه على رقبة كل وليّ لله" [8]، وكان في مجلسه حينها

---

(1) انظر: الشطنوفي، بهجة الأسرار. التادفي، قلائد الجواهر. وقد ورد في كتب التراجم التي ترجمت للشيخ عبد القادر الجيلي بعضاً من تلك الكرامات.

(2) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1،، ص 264.

(3) Arburry, sufism, p.85.

(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 56.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 133، 134، 317. التادفي، قلائد الجواهر، ص 80. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 676.

(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 91-92. وانظر الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 27. اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 268. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 292. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 332.

(7) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج 3، ص 36. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 292. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 332.

(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 3.

عامة مشايخ العراق[1]، وبينما يورد الشطنوفي الروايات الكثيرة التي يستشهد بها على أن هذا القول الصادر عن الجيلي إنما أمر به أمراً إظهاراً لمقام القطب الغوث[2] – وهو مقام ندر أن يعلن عنه رجل على رؤوس الأشهاد – اعتبره الشهاب السهروردي (ت 632هـ) من قبيل الكلمات المؤذنة بالإعجاب التي تظهر من بعض كبار المشايخ بسبب انحصارهم في مضيق سكر الحال وعدم الخروج إلى فضاء الصحو في ابتداء أمرهم"، والقول إشارة إلى "تفرده في وقته"[3]، ومع ذلك فقد فهم قول الجيلي على أنه تصريح بالقطبانية التي ظهر برهانها عليه[4].

وقد لقب الشيخ الجيلي بألقاب تدل على علو مكانته في التصوف، ويلاحظ في تلك المصادر التي ذكرت ذلك أنها مصادر متأخرة كتبت في فترة رواج الطرق الصوفية، ومن تلك الألقاب "ذو البيانين واللسانين، كريم الجدين والطرفين، صاحب البرهانين والسلطانين، إمام الفريقين والطريقين، ذو السراجين والمنهاجين[5]، الباز الأشهب[6]. ويبدو أن التثنية الظاهرة في هذه الألقاب تشير إلى الجمع بين الفقه و التصوف، أو على ما تسميه الصوفية الشريعة والحقيقة.

وكان للشيخ عبد القادر دور في نقد السلطة فقد "كان يصدع بالحق على المنبر ويُنكر على الظلمة"، ولما ولي القاضي ابن المرخم[7] قال الجيلي على

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 14-15. و انظر اسماء الحاضرين في ذلك المجلس، ص 13-14.

(2) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 5-39. وفيها تفصيل لمعنى القطب و الغوث عند الصوفية. وانظر ايضاً في تفسير معنى القطب الغوث نفس المصدر، ص 41، 43، 160، 329، 480، وغيرها. و انظر: اليافعي، ابو محمد عبد الله بن اسعد، (ت 768 هـ). نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية اصحاب المقامات العالية الملقب كفاية المعتقد ونكاية المنتقد، ط 2، (تحقيق وتصحيح ابراهيم عطوه عوض)، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، القاهرة، 1990. ص 292.

(3) السهروردي، عوارف المعارف، ص 143-144. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 295.

(4) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 677.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 225. اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 267. التادفي، قلائد الجواهر، ص 9. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 332.

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 319. التادفي، قلائد الجواهر، ص 164-165.

(7) هو القاضي ابو الوفاء يحيى بن سعيد بن المظفر المعروف بابن المرخم (ت 555 هـ)، أقضى القضاة، ولاه المقتفي قضاء بغداد سنة 542 هـ، وكان " بئس الحاكم يأخذ الرشا و يبطل الحقوق " وقد قبض عليه الخليفة المستنجد سنة 555 هـ واستصفيت أمواله وأعيد منها على

المنبر مخاطباً الخليفة المقتفي: "ولّيت على المسلمين أظلم الظالمين، وما جوابك غداً لرب العالمين"[1]، فلما ولي المستنجد الخلافة قبض على ابن المرخم سنة 555 هـ، وفي نفس السنة خلع المستنجد على الشيخ عبد القادر وعلى عدد من شيوخ الصوفية ببغداد[2] كالشيخ أبي النجيب السهروردي[3] وابن شقران[4] ومعهم عبد الرحمن بن الجوزي وأذن لهم في الجلوس بجامع القصر، وفي ذلك دلالة على ميول المستنجد وتوجهاته.

وقد كان للشيخ عبد القادر موقف من الملوك وذوي السلطان كان من شأنه إعزاز الطريق الصوفي في أعين الصوفية، فقد " كان يرى الجلوس على بساط الملوك ومن يليهم من العقوبات المعجلة، وكان يأتيه الخليفة أو الوزراء أو من له الحرمة الوافرة وهو جالس فيقوم ويدخل داره، فإذا تبعه خرج الشيخ من الدار لئلا يقوم لهم، وكان يكلمهم الكلام الخشن ويبالغ لهم في الموعظة، وهم يقبلون يده و يجلسون بين يديه متواضعين متصاغرين"[5]، وكانت تهابه الملوك فمن دونهم[6] ويعرف عن الجيلي أنه ما ألمّ بباب ذي سلطان ولا جلس على بساطه ولا أكل من طعامه إلاّ مرة واحدة[7].

وللخليفة المستنجد بالله لقاءات مع الشيخ عبد القادر حيث كان يقصده ليلاً في مدرسته وقد شهد له كرامات فيها مواعظ للخليفة[8]، ومع ذلك كان الشيخ عبد القادر إذا صلى العشاء دخل خلوته وكان لايخرج منها إلاّ عند طلوع

الناس ما ادعوه عليه، انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 125، ج 10، ص 194. ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 231-232. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 37، ص 10، ج 38، ص 187. ويسميه سبط ابن الجوزي " القاضي ابن المجرم الظالم "، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 265.

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 265.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 194.

(3) ستأتي ترجمته لاحقاً في هذا الفصل، ص 115.

(4) هو احمد بن يحيى بن عبد الباقي الزهري ابو الفضائل يعرف بابن شقران (ت 561 هـ)، وكان معيداً بالنظامية، كان إماماً واعظاً صوفياً. انظر ترجمته في: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ ابي عبد الله بن الدبيثي، ص 127-128 (الرقم 450). السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 68 (الرقم 603).

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 183. التادفي، قلائد الجواهر، ص 41-42. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 181.

(6) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 292.

(7) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 183. التادفي، قلائد الجواهر، ص 41-42. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 180.

(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 130. التادفي، قلائد الجواهر، ص 140. وانظر حادثة اخرى ذكرها ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 292.

الفجر، وقد جاءه الخليفة بالليل مراراً بقصد الاجتماع به دون ان يتمكن من ذلك إلى الفجر[1].

وتذكر بعض كتب المناقب التي كتبت عن الشيخ عبد القادر أن احد الخلفاء العباسيين جاء إليه يستغيث به ليرد سلطان العجم الذي قصد بغداد وكان الخليفة قد عجز عن رده، فأغاثه الشيخ ورد جيش العجم عن بغداد[2].

وللشيخ عبد القادر واقعة مع أحد سلاطين السلاجقة الذين كانوا في بغداد مفادها أن بعض اتباع السلطان مرّ بالشيخ عبد القادر ومعه أحمال خمر للسلطان فأمر الشيخ الدواب بالوقوف فوقفت ولم تتحرك، وتحول الخمر في الأواني إلى خل، ولما بلغ الخبر إلى السلطان حضر لزيارة الشيخ وارتدع عن فعل كثير من المحرمات[3].

وبصرف النظر عن تصديقنا أو عدم تصديقنا بمثل تلك الحكايات والكرامات، إلاّ أن ورودها في كتب المناقب وبعض كتب التراجم هو ما يهمّ الباحث من حيث أنها حكايات كانت تشكل عنصراً من عناصر الذهنية العامة الشعبية آنذاك، وكان لها أثر في تشكيل المواقف والقيم التي كانت سائدة في المجتمع في تلك الفترة التاريخية.

ويذكر أن مجالس الشيخ عبد القادر كان يحضرها كبار رجال الدولة مثل نائب الوزراة عز الدين محمد بن الوزير أبي المظفر ابن هبيرة، واستاذ الدار عبد الله بن هبة الله، و حاجب الباب مجد الدين بن الصاحب وغيرهم، وكان الشيخ عبد القادر يخاطبهم بمكنون سرائرهم ويتكلم على خواطرهم في سياق وعظه لهم، كما كان نقيب النقباء ابن الأتقى يحضر مجالس الشيخ عبد القادر وكان يأتيه في غير وقت المجلس و يجلس بين يديه متواضعاً[4].

لقد كان للكلام على الخواطر عامل جذب للناس، عامتهم وخاصتهم، لحضور مجالس الشيخ عبد القادر، وفي معنى الكلام على الخواطر يقول الشيخ عبد القادر: "إنما أنطَق فأنطق وأعطى فأفرق وأومر فأفعل، والعهدة على من

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 180.
(2) المصدر نفسه، ص 337. التادفي، قلائد الجواهر، ص 160-161. ولا يذكر هذان المصدران اسم الخليفة العباسي ولا اسم السلطان المشار إليهما في تلك الحكاية، كما لايذكران تاريخ حدوثها.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 89.
(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 192-193. وانظر ايضاً ص 67-69.

أمرني والدية على العاقلة... لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم. أنتم بين يديّ كالقوارير يُرى مافي بواطنكم و ظواهركم. لولا لجام الحكم على لساني لنطق صاع يوسف بما فيه، لكن العلم مستجير بذيل العالم كي لا يُبدي مكنونه" [1].

وكان الشيخ عبد القادر "في عصره مُعظماً يعظمه أكثر مشايخ الوقت من العلماء والزهاد"[2]، ومن دلالات تعظيم العامة له انه كان إذا ذهب إلى الجامع يوم الجمعة" وقف الناس في الأسواق يسألون الله تعالى به حوائجهم، وكان له صيت وصوت وسمت و صمت"، وقد هال الخليفة المستنجد مدى تعلق الناس به وذلك عندما عطس الجيلي في الجامع في يوم الجمعة فشمته الناس حتى سمعت في الجامع ضجة الناس وهم يقولون يرحمك الله و يرحم بك، وكان الخليفة المستنجد وقتها في مقصورة الجامع[3].

ومن الآثار الاجتماعية و الدينية التي تذكر للشيخ الجيلي في مجتمع بغداد توبة أعداد كبيرة من الناس في مجلسه، حتى قال سبط ابن الجوزي: "وتاب على يده معظم أهل بغداد، وأسلم معظم اليهود و النصارى" [4]، وقد يكون في ذلك مبالغة إذ يقول الجيلي نفسه "أراد الله مني منفعة الخلقّ، فإنه أسلم على يدي أكثر من خمسمائة من اليهود و النصارى، وتاب على يدي أكثر من مائة ألف من العيارين والمشالحة، وهذا خير كثير" [5]. على أية حال، كان التائبون على يد الشيخ عبد القادر من فئات اجتماعية متعددة كالعيارين وقطاع الطريق والقتلة والرافضة[6] وكان التقليد الجاري في الاعلان عن توبة التائبين ان يأتي التائب إلى الشيخ عبد القادر في مجلسه فيقص الشيخ شعره[7].

وكان للشيخ عبد القادر طريقة في التصوف تميّز بها في زمانه، وقد وصف طريقته عدد من معاصريه بأوصاف ومصطلحات صوفية فيها قدر من الغموض: قال الشيخ علي بن الهيتي (ت 564هـ): "كان طريقه [أي الشيخ عبد

---

(1) المصدر نفسه، ص 54.

(2) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 293.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 208. التادفي، قلائد الجواهر، ص 40.

(4) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 264-265.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 203. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 96. التادفي، قلائد الجواهر، ص 39-40، لكن التادفي يجعل عدد الذين اسلموا من اليهود و النصارى خمسة آلاف.

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 203. وانظر: ص 134. التادفي، قلائد الجواهر، ص 38.

(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 97. العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 194.

القادر] التفويض و الموافقة مع التبرّي من الحول والقوة، و تجريد التوحيد، وتوحيد التفريد مع الحضور في موقف العبودية بسر قائم في مقام العبودية لا بشيء ولا لشيء، وكانت عبوديته صحيحة مستمدة من لحظ كمال الربوبية، فهو عبد سما عن مصاحبة التفرقة (إلى مطالعة الجمع مع لزوم أحكام الشريعة)"[1]. وسئل الشيخ عدي بن مسافر (ت 557 هـ) عن طريق الشيخ عبد القادر فقال: "الذبول تحت مجاري الأقدار بموافقة القلب والروح واتحاد الباطن والظاهر، وانسلاخه من صفات النفس مع الغيبة عن رؤية النفع و الضر والقرب والبعد "[2]. وقال الشيخ بقا بن بطو (ت 553 هـ) "طريق الشيخ محي الدين عبد القادر اتحاد القول و الفعل، واتحاد النفس والقلب، ومعانقة الاخلاص والتسليم، وتحكيم الكتاب والسّنة في كل خطوة ولحظة ونفس ووارد وحال، والثبوت مع الله عز وجل على ما قرّ عند الأجلاء المتثبتين"[3]، وقال الشيخ أبو الحسن القرشي: "كانت طريقته التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً، وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً، ووصفه: قلب فارغ وكون غائب ومشاهدة ربّ حاضر بسريرة لا تتجاذبها الشكوك، وسرٍ لا تتنازعه الأغيار وقلب لا يُفرقه التفات، فجعل الملكوت الأكبر من ورائه، والملك الأعظم تحت قدمه"[4].

ويبدو أن للشيخ عبد القادر كلاماً عن طريقته في التصوف يظهر فيه معنىً لم يذكره معاصروه عند حديثهم عنه، وهذا المعنى يظهر في قوله "كل رجال الحق إذا وصلوا إلى القدر أمسكوا إلا أنا وصلت إليه وفُتح لي منه روزنة فأولجت فيها، ونازعت أقدار الحق بالحق للحق، فالرجل هو المنازع للقدر لا الموافق له"[5]، وتوضح هذا المعنى حادثة وقعت لأحد تجار بغداد سنة 521 هـ، مفادها أن الشيخ حماد الدباس أخبر التاجر بأنه إذا خرج في تجارته إلى الشام فسوف يقتل ويسلب ماله، ولكن الجيلي أمر التاجر بالذهاب في تجارته على أن يذهب سالماً ويعود سالماً، ذلك أن الجيلي سأل الله في هذا التاجر أن يجعل ما قدره عليه من القتل والسلب مناماً لا يقظة، فرأى التاجر الأمر مناماً وتمت له تجارته ورجع إلى بغداد سالماً وعُدّت هذه الحادثة من الكرامات التي شهد فيها الدباس للجيلي بعلو المقام[6].

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 178. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 180.
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 179. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 180.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 179.
(4) المصدر نفسه، ص 180.
(5) المصدر نفسه، ص 51.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 64-65.

وطالما ان مجالس الوعظ في بغداد كانت من أبرز الملامح الاجتماعية و الدينية آنذاك فمن المناسب في هذا السياق ذكر بعض مواصفات مجلس الشيخ عبد القادر، ففي ذلك دلالة على مكانته عند اهل زمانه ومدى تأثيره فيهم، وهو أمر كان له دور في الرفع من شأن التصوف في تلك الفترة وازدياد إقبال الناس عليه حتى صار للصوفية حُرمة لا تنكر.

كان إذا صعد الشيخ عبد القادر الكرسي للوعظ أو الدرس لا يبصق أحد ولا يتمخط ولا يتنحنح ولا يتكلم ولا يقوم، هيبة له. وكان يُعد من كراماته أن أقصى الناس في المجلس يسمع صوته كما يسمعه ادناهم، "وكان يتكلم على خواطر أهل المجلس و يوجّههم بالكشف"، وكان إذا قام فوق الكرسي يقوم الناس لجلالته[1]. وكان إذا رأى أحدٌ من الحاضرين شيئاً من الكشف أمره الشيخ بالكتمان قائلاً له " أسكت فليس الخبر كالمعاينة" أو "أقعد فإن المجالس بالأمانة" [2]. وكان يقرأ في مجلسه مقرئان أخوان بغير ألحان ولكن قراءة مرتلة مجودة، وكان يموت في مجلسه الرجلان والثلاثة [كناية عن تأثرهم بالأحوال]، وكان يكتب مايقول في مجلسه أربعمائة محبرة عالمٍ وغيره، "وكان كثيراً ما يخطو في الهواء في مجلسه على رؤوس الناس خطوات ثم يرجع إلى الكرسي"[3]. وكان للشيخ نقباء يجلسون على الكرسي، على كل مرقاة منهم اثنان، وكان لايجلس كذلك إلا ولي أو صاحب حال، وكان يجلس تحت الكرسي رجال آخرون[4].

وكان الجيلي يتكلم في الأسبوع ثلاث مرات: مرتان بالمدرسة بكرة الجمعة و عشية الثلاثاء، ومرة بالرباط بكرة الأحد، وقد تكلم على الناس مدة أربعين سنة من سنة 521 هـ ولغاية سنة 561 هـ، أما مدة تصدره للتدريس والفتوى فامتدت ثلاثاً وثلاثين سنة من سنة 528 هـ ولغاية سنة 561 هـ[5].

وكان الجيلي يقبل النذر ويأكل منه، ويأمر كل ليلة بمد السّماط و يأكل مع الأضياف، وكان له حنطة يزرعها له بعض اصحابه كل سنة توخياً للمأكل الحلال، وكان له غلام يقف على باب داره وبيده الخبز وينادي على العشاء

---

(1) المصدر نفسه، ص 199.
(2) المصدر نفسه، ص 198 – 199.
(3) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 202.
(4) المصدر نفسه، ص 204.
(5) المصدر نفسه، ص 202. التادفي، قلائد الجواهر، ص 37-38.

والمبيت[1]. كما يذكر أن الشيخ عبد القادر كان يأكل من عمل يده[2].

وقد صنف الجيلي كتاب الغنية لطالبي طريق الحق، وجمع تلاميذه مما دونوه من كلامه في مجالسه كتاب فتوح الغيب[3]وكتاب الفتح الرباني والفيض الرحماني.

توفي الجيلي ودفن بمدرسته وقد بلغ تسعين سنة[4]، "ودفن ليلاً من كثرة الزحام فإنه لم يبق ببغداد أحد إلاّ وقد جاء إلى باب الأزج وامتلأت الحلبة و الأسواق والدروب فلم يتمكنوا من دفنه"[5].

ومما قيل في رثاء الشيخ عبد القادر قصيدة لنصر النميري قالها غداة دفن الشيخ عبد القادر، فيها دلالات على مكانة الجيلي في الفقه و التصوف[6]، فمنها قوله:

ذو المقام العليّ في الزهد لا ينكر قول المحب فيه الحسود

والفقيه الذي تعذر أن يلقى له في الورى جميعاً نديدُ

تترامى إليه في العلم بالله وبالحكم في الفتوى الوفود

ومنها قوله:

يخشع القلب عنده ويظل الدمع يجري وتقشعر الجلود

ومنها قوله:

يلتقي النجح ملتقيه ويُعطى عنده غاية المراد المريد

ومنها قوله:

مات من كانت الأقاليم تُسقى الغيث أغوارها به و النجود

---

(1) التادفي، قلائد الجواهر، ص 15-16.
(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 27
(3) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 296.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219.
(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 266.
(6) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 300-301.

ومنها قوله:

سيد الأولياء في الشرق والغرب وبحر الفضائل المورود

وقد وصفت المستشرقة شيمل الشيخ عبد القادر بأنه " أكبر وليّ شعبي في العالم الإسلامي" [1]. كما اعتبرته الباحثة الفرنسية جاكلين شابي أحد أهم من توسط في القرن السادس الهجري بين الحركة الصوفية و الفقهاء وأنه " كان ممن بفضلهم تبنّت الحركة التقليدية خلال القرنين اللاحقين منعطف الطرقية "[2].

واستكمالاً لفهم حركة التصوف في بغداد في القرن السادس الهجري يجدر إلقاء ضوء على نشاط ابناء الشيخ عبد القادر و أحفاده، فقد كان للشيخ عبد القادر تسعة و أربعون ولداً، سبعةٌ و عشرون ذكراً و الباقي إناث[3]، وفيما يلي ذكر من له صلة منهم بموضوع البحث.

عبد العزيز بن الشيخ عبد القادر (ت 602 هـ)، تفقه على والده، وحدث ووعظ ودرّس و تخرج به غير واحد، ورحل إلى إحدى قرى سنجار و استوطنها[4] في حدود سنة 580 هـ بعد أن غزا عسقلان وزار القدس وكانت ذريته في سنجار في منتصف القرن العاشر[5].

عيسى بن الشيخ عبد القادر (ت 593 هـ)، تفقه على والده وسمع منه الحديث ومن غيره، ودرس وحدث ووعظ و أفتى، وصنف كتاب جواهر الأسرار و لطائف الأنوار في علوم الصوفية، وقدم مصر بعد وفاة والده وحدث بها ووعظ وتخرج به جماعة من أهلها، وتوفي فيها[6]، وقد لبس منه

---

(1) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 279.

(2) " عبد القادر الجيلاني بين الحقيقة التاريخية و الأسطورة الأدبية "، بروفسورة جاكلين شابي، (ترجمة الدكتور حسن سحلول)، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، العدد (70)، السنة (18)، كانون الثاني، 1998، دمشق (نسخة الكترونية).

(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 97، نقلاً عن ابن النجار. العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 196. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 128. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 28.

(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 242. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 253 (الرقم 926).

(5) التادفي، قلائد الجواهر، ص 91.

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 241-242. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 141. التادفي، قلائد الجواهر، ص 90-91.

خرقة التصوف القادرية بعض أهل مصر[1].

عبد الوهاب بن الشيخ عبد القادر[2] (522 هـ - 593 هـ)، كان فقيهاً حنبلياً واعظاً، قرأ الفقه على والده حتى برع فيه، ودرّس بمدرسة والده وهو حي نيابة عنه في مستهل سنة 543 هـ وقد تجاوز العشرين من عمره، ثم بعد وفاة والده اشتغل بالتدريس، وكان أميز اخوانه، وكان فصيح الوعظ حادّ الخاطر وله مروءة وسخاوة، وقد جعله الناصر لدين الله على المظالم فكان يوصل إليه حوائج الناس[3] وكان ذلك سنة 583 هـ[4]، وبنى تربة الجهة الخلاطية سلجق خاتون و تولى وقفها بأمر من الخليفة الناصر لدين الله[5]. وروسل من الديوان العزيز إلى الشام[6].

وكان عبد الوهاب قد رحل إلى بلاد العجم في طلب العلم، وتخرج به غير واحد[7]،وقرأ عليه ابن الدبيثي بعض الأحاديث[8].

وفي سنة 588 كفت يد عبد الوهاب عن وقف الجهة الخلاطية وأخرج ابناء الشيخ عبد القادر عن مدرستهم و سُلّمت إلى عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ) وذلك بسبب الركن عبد السلام بن عبد الوهاب بن الشيخ عبد القادر[9]، ثم رُدّت المدرسة إلى أبناء الشيخ عبد القادر بعد أن قبض على

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 514 (الرقم 704).

(2) انظر ترجمته في: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 208. أبو شامة، شهاب الدين ابو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي الدمشقي، (ت 665 هـ). تراجم الرجال القرنين السادس و السابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط 2، (صححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، عني بنشره وراجع أصله عزت العطار الحسيني)، دار الجيل، بيروت، 1974. ص 12. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 241. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 258 (الرقم 94). تاريخ الاسلام، ج 42، ص 134. وانظر ج 41، ص 77. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 204 (الرقم 7412). ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 388 (الرقم 196). التادفي، قلائد الجواهر، ص 89. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 514.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 208-209.

(4) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص 389.

(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 12. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 135، و انظر: ج 41، ص 77.

(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 135. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 389.

(7) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 241.

(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 258.

(9) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 77، و سيأتي ذكر هذه الحادثة لاحقاً في البحث.

الوزير ابن يونس (ت 593 هـ)[1].

عبد الرزاق بن الشيخ عبد القادر[2] (528 – 603 هـ) كان ثقة حافظاً[3] زاهداً عابداً ورعاً " لم يدخل فيما دخل فيه غيره من إخوته[4]" وكان فقيهاً صالحاً[5]، تفقه على والده وحدث وأملى ودرّس وخرّج وأفتى، وتخرج به جماعة[6]، "لكن معرفته بالحديث غطت على معرفته بالفقه[7]"، وكان منقطعاً في منزله عن الناس لا يخرج إلاّ في الجمعات، "وكان خشن العيش صابراً على فقره، عزيز النفس عفيفاً على منهاج السلف"[8]، وهو والد قاضي القضاة ابي صالح نصر بن عبد الرزاق.

ومن أحفاد الشيخ عبد القادر الذين لهم صلة بموضوع البحث: قاضي القضاة أبو صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلي[9] (ت 633 هـ)، كان فقيهاً حنبلياً واعظاً، وكان مقدم مذهبه وشيخ وقته، درّس في مدرسة جده وغيرها، وقلد قضاء القضاة في خلافة الظاهر بأمر الله "ولم يقلد قضاء القضاة حنبلي سواه"، فسار سيرة حسنة من فتح بابه ورفع حُجابه والجلوس للناس عموماً والاذان على بابه والخروج إلى صلاة الجمعة راجلاً، ثم عزل

---

(1) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 389. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 515.

(2) انظر ترجمته في: ابن نقطة، كتاب التقييد، ج 2، ص 109 (الرقم 437). أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 58. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 214-215. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 242-243. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 261 (الرقم 958). الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 248 (الرقم 6974). ابن كثير، البداية و النهاية، ج 13، ص 56. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 40-41 (الرقم 221). التادفي، قلائد الجواهر، ص 92-93. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 18-19.

(3) ابن نقطة، كتاب التقييد، ج 2، ص 109.

(4) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 58. وقال ابن كثير في البداية و النهاية " لم يدخل فيما دخلوا فيه من المناصب والولايات " ج 13، ص 56.

(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 214-215.

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 242-243.

(7) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 41.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 41. نقلاً عن ابن النجار.

(9) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 245. مجهول، الحوادث، ص 115-117. الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن احمد الحنبلي، (ت 723 هـ). تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، الجزء الرابع، 3 م، (تحقيق الدكتور مصطفى جواد)، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، دمشق، 1962-1965. ج 4، قسم 2، 873 (الرقم 1295). الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 356 (الرقم 1363). تاريخ الاسلام، ج 46، ص 173. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 27، ص 46 (الرقم 36). ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 189 (الرقم 307). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 281.

سنة 623هـ فرجع إلى مدرسة جده يدرس ويفتي، ولما تكامل بناء الرباط المستجد بدير الروم جُعل شيخاً على من به من الصوفية إلى أن توفي[1]، "وتخرج به في علمي الشريعة والحقيقة أناس من اهل بغداد "[2].

وله كلام حسن في إشارات الصوفية[3]. وكان مقداماً من الرجال لا يهاب، وله أشعار في الزهد، وفي سنة 630هـ انفذ رسولاً إلى الموصل واربل[4]. وقد ألّف في التصوف، وبنيت له دكة بجامع القصر للمناظرة، وكان له قبول تام، وكان يحضره أناس كثيرون، ويبدو أنه كان يتمتع بمكانة كبيرة عند الناس إلى الحد الذي جعلهم يدفنونه في دكة الامام احمد بن حنبل، إلاّ أنه قبض على من فعل ذلك، ثم نبش القبر ليلاً بعد أيام ونقل جثمانه إلى مكان آخر[5].

ويبدو ان نصراً قد التقى بالشيخ محي الدين بن عربي وجرى بينهما مناظرة في حديث من احاديث الصفات[6]. كما يذكر انه ولي النظر في جميع الوقوف العامة ووقوف المدارس الشافعية والحنفية وغيرها، فكان يولي ويعزل في جميع المدارس حتى النظامية، وكان المستنصر يعظمه ويجله ويبعث إليه أموالاً كثيرة ليفرقها[7].

ويذكر الشطنوفي اسماء عدد غير قليل من احفاد وحفيدات الشيخ عبد القادر الجيلي كلهم تقريباً فقهاء ورواة للحديث، ومنهم من درّس وافتى وغير ذلك من أمور العلم والديانة[8].

يستنتج مما تقدم انه استمر احترام الناس، الخاصة منهم والعامة، لأبناء الشيخ عبد القادر الجيلي واحفاده، وبخاصة الذين حملوا منهم رسالة الشيخ عبد القادر، طيلة القرن السادس وحتى سقوط بغداد بيد التتار سنة 656 هـ. وقد تابع اكثرهم طريق الشيخ عبد القادر في الفقه و التصوف فكان منهم محدثون وفقهاء ومفتون ومدرسون وقضاة، وكانوا كلهم حنابلة. وقد كان ارتحال بعض أبناء الشيخ عبد القادر إلى خارج بغداد، واستيطانهم وتناسلهم حيث استقروا، من العوامل التي ساهمت في انتشار التصوف خارج بغداد كالجبال وبلاد

---

(1) مجهول، الحوادث، ص 115-117. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 191.
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 245.
(3) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 356.
(4) الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، 4،قسم 2، 874.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 174-175.
(6) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 190.
(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 190-191.
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 245-247.

الجزيرة و الشام ومصر، ومهد لتطور لاحق تمثل في نشوء الطريقة القادرية. وكان تصوف ابناء الشيخ عبد القادر وأحفاده تصوف الفقهاء وهو التيار الذي تنامى في تلك الفترة، وقد شارك بعض أولاده بالغزو ضد الفرنجة كابنه عبد العزيز، كما أسهموا أيضاً في حركة التأليف في موضوع التصوف، ومنهم من كان سفيراً للخليفة، ومنهم من ولي الأربطة الصوفية في بغداد. ومما يلفت الانتباه أنه لم يل قضاء القضاة من الحنابلة أحد سوى نصر حفيد الشيخ عبد القادر، قال ابن رجب الحنبلي المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري: "ولا أعلم أحداً من اصحابنا دُعي بقاضي القضاة قبله، ولا استقل منهم بولاية قاضي القضاة بمصر غيره"(1)، وفي هذا دلالة على ان التصوف قد صار معترفاً به رسمياً إلى الحد الذي أصبح عنده الصوفي قاضي قضاة في حاضرة الاسلام، وهو حنبلي على غير ما جرت عليه العادة.

لقد ازدهرت حركة تصوف الفقهاء عامة و الحنابلة خاصة في بغداد على يد الشيخ عبد القادر الجيلي وتلاميذه الأمر الذي كان من شأنه ان يلطف الخلاف بين الحنابلة وغيرهم من المذاهب الأخرى، فكان تصوف الجميع عامل تلطيف للخلافات المذهبية التي بلغت قبل ذلك حداً كاد يهدد استقرار المجتمع البغدادي.

أما تلاميذ الشيخ عبد القادر فهم أكثر من أن يستوعبوا في بحث واحد، وقد انتشروا في بغداد وغيرها من بلاد الاسلام على نحو يخرج هذا البحث عن حدوده لو أريد ذكرهم(2). ومع ذلك فإن ذكر بعض أشهر تلاميذه من شأنه ان يعطي فكرة عن استمرارية تأثير الجيلي في حركة التصوف وانتشارها والدور الذي قام به تلاميذه من بعده في بغداد في الفترة محل البحث.

لقد انتمى إلى الشيخ عبد القادر (اعداد كبيرة من العلماء و الفقهاء)(3)، حيث قال ابن العماد أنه " تتلمذ له اكثر الفقهاء في زمنه، ولبس منه الخرقة المشايخ الكبار"(4)، وفي هذين الخبرين تأكيد للتوجه الصوفي لدى الفقهاء آنذاك، ودور الشيخ عبد القادر في تنشيطه. ويذكر "أن جمهور شيوخ اليمن يرجعون في لبس الخرقة إليه [أي الشيخ عبد القادر]، بعضهم لبسها من يده لما

---

(1) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 191.
(2) للاطلاع على اسماء اشهر تلاميذه في علمي الشريعة والتصوف انظر: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص9-11، 225-241.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 225. اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 267.
(4) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 332.

قدمت أعلام فضائله عليهم، والأكثرون من رسول أرسله إليهم"[1]، ويستدل من ذلك على انتشار التصوف وطريقة نشره إذ كان الشيخ يرسل رسلاً إلى البلاد لينشروا الطريقة ويلبسوا الخرقة القادرية أو كان الناس يقصدونه في بغداد ليلبسوا الخرقة من يده.

و يبدو أن الخرقة القادرية كان يُلبسها الآباء للأبناء خلفاً عن سلف، فيذكر عن جماعات من رجال التصوف أنهم "أخذوا له [أي للشيخ عبد القادر] الخرقة خلفاً عن سلف"[2]، ويذكر عن بعض مشاهير المقادسة كالحافظ عبد الغني المقدسي و الموفق ابن قدامة المقدسي وغيرهما أنه "من أدركه [أي الشيخ عبد القادر] منهم واجتمع به فقد أخذ عنه، ومن لم يجتمع به منهم فأخذ عمن أخذ عنه خلفاً بعد سلف"[3]. إن طبيعة هذا الانتقال لخرقة التصوف القادرية كان لها أثر في صبغ كثير من العائلات و الأسر بصبغة التصوف حتى كاد ان يكون ذلك وراثياً، فلم يعد التصوف شأناً فردياً كما كان قبل ذلك، وهذا أسهم لاحقاً في التأسيس لقيام ما عرف باسم "الطرق الصوفية" بمعناها الذي راج لاحقاً في بلاد الاسلام عامة، حتى صارت عائلات و أسر بأكملها تتسمى باسم الصوفي المؤسس الجيلي – أو الجيلاني أو الكيلاني– والرفاعي والسهروردي وغيرهم، دون أن يكون لهم انتساب حقيقي إلى البلد، جيلان أو سهرورد مثلاً، أو إلى ذرية الشيخ، وإنما الانتساب إلى الطريقة الصوفية، وهذا لا يعني أنه لم يكن هناك من ذرياتهم صلبية من يحمل الاسم، وإنما يعني أن النسبة لم تعد مقصورة على البلد أو الذرية و إنما تعدتهما إلى النسبة إلى طريقة الشيخ المؤسس، ويعبر الشطنوفي عن هذه النسبة الأخيرة بلفظة "انتسب إليه " تمييزاً عن لفظة "انتمى إليه"، بحيث يُفهم ان الانتماء هو سير في طريقة الشيخ، اما الانتساب فهو التسمي بها[4].

وقد عرف عن بعض تلاميذ الشيخ عبد القادر انهم نشروا التصوف القادري في بلاد بعينها، وكانوا يدعون الناس هناك للانتماء إلى الشيخ عبد القادر ولبس خرقته، منهم الشيخ أبوالحسن علي بن إبراهيم بن الحداد اليمني الذي دعا أهل اليمن إلى الانتماء إلى الشيخ عبد القادر[5]، والشيخ ابو عبد الله

(1) اليافعي، مرآة الجنان، 3،268. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 332.
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 230.
(3) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 236.
(4) قارن على سبيل المثال قول الشطنوفي " كلهم انتموا إلى الشيخ محي الدين عبد القادر"، وقوله " تفقه عليه واخذ عنه وانتسب إليه " الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 230، 233 على التوالي.
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 232.

محمد البطائحي نزيل بعلبك الذي ألبس مشايخ الشام الخرقة القادرية وكان أشهر من لبس منه الشيخ أبو محمد عبد الله بن عثمان اليونيني المعروف بأسد الشام[1]، وقام الشيخ بديع الدين أبو القاسم خلف بن عياش الشارعي الشافعي بنشر التصوف القادري في مصر بعد أن درس على الشيخ عبد القادر ببغداد، "و ألبس أعيان أهلها [أي مصر] يومئذ الخرقة القادرية"، وقد كان الشارعي "من العلماء الصلحاء المحدثين" [2]، وكان شافعياً أخذ عن الجيلي وهو حنبلي مما يؤكد مرة أخرى أنه عند الصوفية تتلاشى الفوارق المذهبية الموجودة عند غيرهم آنذاك.

ونظراً لأهمية تنامي تيار تصوف الفقهاء آنذاك، وازدهار وانتشار حركة التصوف في البلاد و المجتمعات الاسلامية، تغدو الاشارة إلى تراجم بعض مشاهير تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي ودورهم في التصوف أمراً لا مندوحة عنه.

فممن انتمى إلى الجيلي الشيخ ابو عمرو عثمان بن مرزوق القرشي[3] (ت 564 هـ) الفقيه العارف الزاهد نزيل الديار المصرية، وقد افتى بها على مذهب ابن حنبل ودرس وناظر وتكلم على المعارف والحقائق، وانتهت إليه تربية المريدين بمصر وانتمى إليه ناس كثيرون من الصلحاء، وحصل له قبول تام من الخاص والعام، وكان له كرامات واحوال ومقامات وكلام حسن على لسان أهل الطريقة، وكان من "أوتاد مصر"[4] التقى بالشيخ عبد القادر الجيلي في الحج على عرفة، ولبس هو والشيخ أبو مدين[5] من الشيخ عبد القادر "خرقة بركة"، وسمعا عليه جزءاً من مروياته، وجلسا بين يديه[6]. وقد كانت الناس بمصر تستنجد به إذا زاد النيل إلى حد الغرق أو نقص عن حد الري[7]،وفي هذا دلالة على كراماته و مكانته عند الناس. ويذكر عن الشيخ علي بن نجا انه روى عن القرشي

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 233.
(2) المصدر نفسه، ص 147-148. التادفي، قلائد الجواهر، ص 81.
(3) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 377-385، 225. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 306-311 (الرقم 139).
(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 377-380. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 306-307.
(5) سيأتي ذكره لاحقاً في هذا الفصل.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 255. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 306.
(7) ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 308.

كرامة مفادها إنباؤه عن تملك أسد الدين شيركوه مصر في ثالث مرة يقدمها فجرى الأمر كما ذكر[1]. ومن كلامه في المعارف قوله: "من عرف نفسه لم يغتر بثناء الناس عليه"[2]. ومن شعره الصوفي الذي كثر اقتباسه لدى الصوفية:

ذكرتـــك لا أنـــي نسيتـــك لمحـــة   و أيسر مـا في الذكر ذكر لساني

وكـدت بـلا وجـد أموت من الهـوى   وهــام علــيّ القلـــب بالخفقـــان

فلمــا أرانـــي الوجـد أنـك حاضــري   شهدتـــك موجـــوداً بكـل مكـــان

فخـاطبــــت موجـــوداً بغيـــر تكلـــم   ولاحظـت معلومــاً بغيـر عياني[3]

ويبدو أن الفقيه إذا كان صوفياً ذا كرامات ظاهرة وكلمات هادية يصبح قدوة في المجتمع يقتدى الناس به ويتمثلون اقواله وأشعاره، وهذا الأثر للصوفية في مجتمعاتهم كان واضحاً آنذاك، ولكن القرشي وضع ضوابط للاقتداء بالصالحين فقال محذراً " وإياكم و محاكاة أصحاب الاحوال قبل إحكام الطريق وتمكن الاقدام فإنها تقطع بكم"[4].

ومن تلاميذ الشيخ عبد القادر الفقهاء الصوفية الذين كان لهم شأن عند نور الدين زنكي، حامد بن محمود بن حامد الحرّاني، تقي الدين المعروف بابن ابي الحجر[5] (ت 570 هـ)، شيخ حرّان وخطيبها ومُفتيها ومدرسها، رحل إلى بغداد ولقي بها الشيخ عبد القادر ولازمه" فرآه الشيخ يوماً يمشي على سجادته على بساط للشيخ فقال الشيخ عبد القادر: كأني بك وقد دُست على بساط السلطان، فكان كما قال" [6]، وبنى نور الدين محمود المدرسة في حران لأجله ودفعها إليه ودرس بها... وكان نور الدين محمود يقبل عليه، وله فيه

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 308.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 307.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 384.

(4) ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 307.

(5) انظر ترجمته في: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 332-334 (الرقم 153). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 392. عباس، الدكتور إحسان، (1988). شذرات من كتب مفقودة من التاريخ. 2 ج، (ج 1، ط 1)، (ج 2، ط 3). بيروت: دار الغرب الإسلامي.= =ج 1، ص 182، (ذكر في كتاب الاستسعاد بمن لقيته من صالحي العباد في البلاد لأبي الفرج ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم الانصاري المعروف بابن الحنبلي (ت 634هـ)

(6) ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 332. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 392. عباس، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 182.

حسن ظن" [1]. ولما ولاه السلطان نور الدين قال: "بشرط ان تترك المظالم والضمانات، وتورث ذوي الارحام، فأجابه إلى ذلك " [2].

ويذكر أنه طلب يوماً من نور الدين قاضياً لحران، وكان نور الدين يومئذ صاحب دمشق، فسيّر إليه أسعد بن المنجا (او المنجى) بن بركات، أبو المعالي الحنبلي القاضي (ت بعد 581 هـ)، وهو أيضاً من تلاميذ الشيخ عبد القادر، فتولى القضاء و الخطابة بحران سنة 567 هـ[3].

يبدو مما تقدم أن السلطان نور الدين زنكي انتفع بتلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي الذين اسهموا بدور فاعل في النهضة العلمية التي نشطت على يد نور الدين ضمن مشروعه الجهادي ضد الفرنجة.

أما وارث مقام الشيخ عبد القادر الجيلي[4] و أجلّ اتباعه[5] والمشار إليه بعده[6] فهو أبو السعود بن الشبل العطار الحريمي، أحمد بن أبي بكر بن المبارك[7] (ت 582 هـ) " كان له كرامات و إشارات وقبول تام عند الخاص و العام، وكان طريقه الفناء لا يأكل حتى يُطعم ولا يشرب حتى يُسقى ولا يلبس ثوباً حتى يحصل في عنقه، وكان بين يدي الله تعالى بمنزلة الميت بين يدي الغاسل، لا يزال مستقبل القبلة على طهارة لا يتكلم إلاّ جواباً. وكان حسن الاخلاق كريم الطباع متواضعا"[8]. وقد صحب الشيخ عبد القادر وتخرج به وسمع منه[9]،وحدث بشيء يسير، واشتغل بحاله عن الرواية[10]، وكان منزله

(1) ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 333، نقلاً عن ابن الحنبلي. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 392. عباس، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 182.
(2) ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 333.
(3) ابن ابي جرادة، كمال الدين عمر بن احمد (ابن العديم)، (ت 660 هـ). بغية الطلب في تاريخ حلب، ط 1، 10 ج، (تحقيق الدكتور سهيل زكار)، دار الفكر، بيروت، 1988. ج 4، ص 1580-1582. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 36-37.
(4) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 677.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 643.
(6) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 389.
(7) أنظر ترجمته في: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 389. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 227. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 129 (الرقم 455). تاريخ الاسلام، ج 41، ص 134، 151. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 700 (الرقم 530). المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 643. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 450.
(8) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 389.
(9) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 227.
(10) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 390.

مجمع الفقراء[1]. ويذكر "أن الشيخ ابا السعود كان امام وقته"، وكانت طريقته أن "ما جاء من عند الله لا يرده أبداً، ولا يطلب شيئاً من أحد" [2]. وذكر ابن عربي "انه أعلى مقاماً من شيخه" [3].

ويبدو أنه كان لأبي السعود بن الشبل اتباع من أهل الحكم مثل استاذ الدار عضد الدين ابي الحسن علي بن بختيار البغدادي[4]. ولما توفي أبو السعود " بنوا عليه قبة عالية، وقبره ظاهر يزار " [5].

ومن أولاد أمراء العرب الذين صحبوا الشيخ عبد القادر، نصر بن منصور بن الحسن النميري الأديب الشاعر الحنبلي[6] (ت 588 هـ)، وفي هذا دلالة على أن التصوف شمل أناساً من مختلف فئات المجتمع بما فيهم الأمراء.

ومن أشهر من لبس الخرقة من الشيخ عبد القادر، أبو مدين المغربي، شعيب بن الحسين الأندلسي[7] (ت 590 هـ) من أعيان مشايخ المغرب وأحد أوتادها، جمع بين علمي الشريعة والحقيقة و أفتى ببلاد المغرب على مذهب مالك وناظر وأملى وقصده طلبة العلم و أخذوا عنه، وتخرج بصحبته عدد من الأكابر، سكن بلاد المغرب وتوفي بتلمسان[8]. وقد لبس خرقة التبرك من الشيخ عبد القادر الجيلي في الحج وسمع عليه جزءاً من مروياته وجلس بين يديه[9].

---

(1) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 129. تاريخ الاسلام ج 41، ص 134.
(2) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 700-701.
(3) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 643.
(4) رتبه الناصر أستاذ الدار سنة 584 هـ و عزله سنة 587 هـ، وانقطع في داره، وكان فيه فضل وله قبول، ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 446 (الرقم 636).
(5) سبط ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 390.
(6) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 485.
(7) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 404-416، ص 112. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 398 (الرقم 424). العبر في خبر من غبر، ج 3، ص 103. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 16، ص 95 (الرقم 5424). ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 537. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 702 (الرقم 531). التادفي، قلائد الجواهر، ص 10. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 215-217 (الرقم 275). التلمساني، احمد بن محمد المقري، (ت 1041 هـ). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط (بدون)، 8 ج، (تحقيق الدكتور إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، 1988. ج 7، ص 136-144. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 495.
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 404-405، 415.
(9) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 255. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 306. التادفي، قلائد الجواهر، ص 10. التلمساني، نفح الطيب، ج 7، ص 138.

وكان أبو مدين يرسل بعض تلاميذه، مثل الشيخ صالح بن ويرجان الدكالي، من المغرب إلى الشيخ عبد القادر كي يعلمهم الفقر، وقد جلس الدكالي في خلوة ببغداد مائة وعشرين يوماً بأمر الشيخ عبد القادر ثم رجع إلى المغرب[1]. قال الذهبي: "كان [أبو مدين] كبير الصوفية و العارفين في عصره "[2]. وهو "شيخ أهل المغرب"[3]، وأحد شيوخ محي الدين بن عربي[4]، ويسميه ابن عربي "بشيخ الشيوخ" [5]. ويذكر أنه "خرج على يده ألف شيخ من الأولياء أولي الكرامات"[6].

وهناك مايشير إلى تخوّف الدولة في المغرب من كثرة اتباع ابي مدين، وهو حال تكرر في غيرها من الدول، حيث وشى بعض العلماء بالشيخ أبي مدين عند يعقوب المنصور وقال له: "إنا نخاف منه على دولتكم، فإن له شبهاً بالامام المهدي، و أتباعه كثيرون بكل بلد"، فبعث إليه يستقدمه، ولكن ابا مدين توفي بالطريق[7] .

ولأبي مدين كلام في التصوف عال، ومنه قوله: "إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره"، وقوله "الاخلاص ان يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق"[8]، وقوله "بفساد العامة تظهر ولاة الجور، وبفساد الخاصة تظهر دجاجل الدين الفتانون " [9].

يستدل من ترجمة أبي مدين أنه كان هنالك صلة واضحة بين صوفية المغرب و صوفية المشرق، وأن التفاعل بينهما كان قائماً، وأن لمتصوفة بغداد من الانتشار والتأثير في المجتمعات الاسلامية اكثر مما كان للخلافة العباسية نفسها آنذاك.

ومن مشاهير تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي، الشيخ أبو علي الحسن بن

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 112.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 399.
(3) الذهبي، العبر، ج 3، ص 103. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 16، ص 95. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 537.
(4) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 702. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 495.
(5) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 495.
(6) التلمساني، نفح الطيب، ج 7، ص 136.
(7) التلمساني، نفخ الطيب، ج 7، ص 142.
(8) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 216.
(9) التلمساني، نفح الطيب، ج 7، ص 143.

مسلم القادسي، وقيل الفارسي،[1] (ت 594هـ) كان من الأبدال، وكانت السباع تأوي إلى زاويته، وكان الخليفة و أرباب الدولة يمشون إلى زيارته، وكان له رباط بالقادسية [أوالفارسية][2]. تفقه في شبيبته، وكان أبو الفرج بن الجوزي يبالغ في تعظيمه، وتردد إليه الامام الناصر لدين الله وكان يعتقد فيه، وكان الناس يقصدونه ويتبركون به[3]. صحب الشيخ عبد القادر واشتغل بالعبادة والانقطاع إلى الله، وكان ذا كرامات[4].

إن تردد الناصر لدين الله على مثل هؤلاء الرجال له دلالة، وربما كان لمثل هذه الزيارات أثر في توجه الناصر لاحقاً نحو تنظيم الفتوة التي سيأتي ذكرها لاحقاً في البحث.

ومن مشاهير فقهاء الصوفية الذين لبسوا الخرقة من الشيخ عبد القادر الجيلي وتفقهوا عليه وسمعوا الحديث منه، وكان لهم دور يذكر في الدولة النورية والأيوبية، الشيخ أبو الحسن علي بن إبراهيم بن نجا بن غنائم الانصاري الدمشقي الفقيه الحنبلي الواعظ[5] (ت 599 هـ) نزيل مصر، والمعروف بابن نجية، بعثه نور الدين محمود بن زنكي رسولاً إلى بغداد سنة 564 هـ، "ثم سكن مصر قبل دولة صلاح الدين وفي أيامه وكان له منه منزلة جليلة، وهو الذي نمّ على عمارة اليمني الشاعر و أصحابه بما كانوا عزموا عليه من قلب الدولة فشنقهم صلاح الدين.... وكان صلاح الدين يكاتبه و يحضره مجلسه هو وأولاده العزيز و غيره، وكان له جاه عظيم و حرمة زائدة" [6]، وهو

---

(1) انظر ترجمته في: ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 13. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 158 (الرقم 183). ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 395-396 (الرقم 200). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 517. قال أبو شامة إنه " من قرية بنهر عيسى يقال لها القادسية "، وقال ابن رجب: " أصله من حوراء قرية من قرى دجيل من سواد بغداد، ثم انتقل منها إلى قرية يقال لها الفارسية من نهر عيسى ".

(2) أبو شامة، الذيل، ص 13. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 159. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 396. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 517.

(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 159.

(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 158. ابن رجب، الذيل، ج 1، ص 395.

(5) انظر ترجمته في: البنداري، الفتح بن علي، (ت 643 هـ). سنا البرق الشامي، وهو مختصر لكتاب البرق الشامي للعماد الاصفهاني (ت 597 هـ)، ط (بدون)، (تحقيق دكتورة فتحية النبراوي)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1979. ص 314-315. أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 34-35. الشطنوفي، بهجة الأسرار، 155-156، 230. التادفي، قلائد الجواهر، ص 71-72. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 554-555. عباس، الدكتور احسان، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 193-196 (كتاب الاستسعاد لابن الحنبلي). أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 34-35.

(6) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 34-35.

الذي نصب له سرير الوعظ بعد انقضاء صلاة الجمعة الأولى في القدس بعد فتحها على يد صلاح الدين يوم 27 رجب 583 هـ، وذلك بعد خطبة القاضي ابن الزكي، وقد حضر صلاح الدين وعظه[1].

وفي مصر "كان يعظ بجامع القرافة مدة طويلة، وله فيها وجاهة عظيمة عند الملوك... وكان صلاح الدين... يسميه عمرو بن العاص، و يعمل برأيه، وكان أهل السّنة بمصر لا يخرجون عما يراه لهم زين الدين يعني ابن نجية وكثير من أرباب الدولة " [2].

وفي بغداد اجتمع بالشيخ عبد القادر وغيره من الأكابر ووعظ بجامع المنصور[3].

ويذكر الشطنوفي، ويتابعه التادفي، خبر لبس ابن نجية الخرقة من الشيخ عبد القادر الجيلي وقراءته الفقه عليه وسماعه الحديث منه، ثم يذكر خبراً يؤكد فيه اتصال ابن نجية بالدولتين النورية و الأيوبية و أثره فيهما بسبب كرامة من كرامات الجيلي، حيث ان ابن نجية حج ثم أتى بغداد والتقى بالجيلي فلما سلم عليه قال له الجيلي" أهلاً و سهلاً بواعظ الديار المصرية"، فتعجب ابن نجية وقال له: كيف وانا لا أحسن أصحح الفاتحة، فقال: أمرت أن أقول لك هذا. قال ابن نجية: "فاشتغلت عليه [أي على الشيخ عبد القادر] بالعلم ففتح الله عليّ بالعلم في سنة ما لم يفتحه على غيري في عشرين سنة، وتكلمت ببغداد "، ولما استأذن للسفر إلى مصر أوصاه الجيلي أن يقول لجيش نور الدين المتأهب لدخول مصر أنهم لن يملكوا مصر في هذه المرة و إنما في مرة أخرى، فلما أبلغهم ابن نجية لم يقبلوا منه، ثم إن ابن نجية دخل مصر فوجد الخليفة الفاطمي متأهباً فأخبره ان جيش نور الدين لن ينجح في مسعاه، فلما تحقق الأمر اتخذه الخليفة الفاطمي جليساً وأطلعه على اسراره، ثم جاء جيش نور الدين في الثانية فملكوا مصر، وأكرموا ابن نجية بالكلام الذي قاله لهم بدمشق[4].

إن محور هذا الخبر هو أحدى كرامات الشيخ عبد القادر، وكيف كانت سبباً لبداية اتصال احد تلاميذه بأرباب السلطة، وليست الكرامات بحدّ ذاتها محور الاهتمام هنا، فهذا مما لا يتسع البحث له، وإنما ما يهم البحث هو مدى

---

(1) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 315. عباس، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 195.

(2) عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج1، ص 194-195.

(3) عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج 1، ص 194. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 554.

(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 155-156، 230. التادفي، قلائد الجواهر، ص 71-72.

تأثر أهل ذلك العصر بالكرامات وموقفهم منها وإيمانهم بها على نحو أملى عليهم في بعض الأحيان مواقفهم في الأحداث التاريخية. وكما أنه يصعب تصور التصوف بدون كرامات في القرن السادس الهجري، كذلك فإن تصور مجتمع تلك الفترة يبقي تصوراً قاصراً إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار دور الكرامات فيه وأثرها في الفعل التاريخي، وذلك بصرف النظر عن موقف المؤرخ تجاه الكرامات الصوفية، سلبياً كان أم إيجابياً، ويؤكد هذا القول حقيقةُ مفادها أنه لا يكاد مصدر من المصادر التاريخية يخلو من ذكر أصحاب الكرامات، الأمر الذي يدل على أن الكرامات كانت عنصراً ثابتاً من العناصر النفسية و الفكرية لأهل تلك الفترة، وبالتالي فإنها تدخل في الفعل التاريخي لهم.

ومن مشاهير تلاميذ الشيخ عبد القادر، الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعيلي[1] (ت 600 هـ) قدم بغداد هو والموفق بن قدامة المقدسي فنزلا في مدرسة الشيخ عبد القادر لما تفرس فيهما الخير والصلاح فأكرمهما وسمعا عليه، ثم توفي الشيخ عبد القادر بعد قدومهما بخمسين ليلة، وكان ميل عبد الغني إلى الحديث و الموفق إلى الفقه[2]، قال موفق الدين بن قدامة المقدسي: "لبست انا والحافظ عبد الغني الخرقة من يد شيخ الاسلام محي الدين عبد القادر في وقت واحد، واشتغلنا عليه بالفقه وسمعنا منه وانتفعنا بصحبته ولم ندرك من حياته سوى خمسين ليلة" [3]، وقد اشتهر عبد الغني بالرحلة في طلب الحديث، ومن مصنفاته كتاب الكمال في اسماء الرجال، وغيره، وكان زاهداً عابداً أمّاراً بالمعروف نهاءً عن المنكر[4] ويذكر له ابن رجب بعض الكرامات[5].

ومن تلاميذ الشيخ الجيلي، عبد الله بن ابي الحسن بن ابي الفرج الجبائي[6] (ت 605 هـ)، من قرية الجبة من عمل طرابلس بجبل لبنان، وكان

---

(1) انظر ترجمته في: أبو الشامة، الذيل على الروضتين، ص 46-47. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 140. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 230، 231، وغيرها. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 273 (الرقم 1008). ابن كثير، البداية و النهاية، ج 13، ص 46-48. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 5-32 (الرقم 214).

(2) الذيل على الروضتين، ص 46.

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 231.

(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 273.

(5) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 27.

(6) انظر ترجمته في: الشطنوفي بهجة الأسرار، ص 231. الذهبي المختصر المحتاج إليه، ص 227 (الرقم 823). تاريخ الاسلام، ج 43، ص 175. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 17، ص

نصرانياً وأسلم وعمره إحدى عشرة سنة ثم رحل إلى بغداد في سنة 540 هـ، وصحب الشيخ عبد القادر وتفقه على مذهب ابن حنبل[1]، وقد لازم الشيخ عبد القادر واشتغل بالعبادة والانقطاع ولما توفي الشيخ عبد القادر سافر إلى اصفهان واستوطنها[2] وقد حكى عن الشيخ عبد القادر كثيراً من احواله وكراماته[3].

ويذكر الجبائي أمراً وقع له مع الشيخ عبد القادر الجيلي فيه دلالة واضحة على دور الشيخ عبد القادر في إحياء تيار تصوف الفقهاء آنذاك، فقد ذكر الجبائي أنه كان يسمع كتاب حلية الأولياء على شيخه ابي الفضل بن ناصر، فرقّ قلبه واشتهى أن ينقطع عن الخلق ويشتغل بالعبادة فمضى إلى الشيخ عبد القادر الجيلي فصلى خلفه، فلما جلس نظر إليه الشيخ عبد القادر وقال: "إذا أردت الانقطاع فلا تنقطع حتى تتفقه وتجالس الشيوخ وتتأدب بهم، فحينئذ يصلح لك الانقطاع، وإلا فتمضي وتنقطع قبل أن تتفقه وانت فريخ ما ريشت فإن أشكل عليك شيء من أمر دينك تخرج من زاويتك و تسأل الناس عن أمر دينك؟ ما يحسن بصاحب الزاوية أن يخرج من زاويته ويسأل الناس عن أمر دينه. ينبغي لصاحب الزاوية أن يكون كالشمعة يُستضاء بنوره" [4].

إن في هذه الحكاية دلالة على منهج الجيلي في ترتيب الفقه قبل الانقطاع والتصوف، وقد أسهم هذا المنهج في الارتقاء بالفقهاء و بالصوفية على حدّ سواء، وفي ردّ الفقه و التصوف ليكون أحدهما استمراراً للآخر، وربما كان دافع الجيلي في حرصه على ترتيب الفقه قبل التصوف أن لا يدعي التصوف غير فقيه نظراً للمخاطر الاجتماعية التي تترتب على انفلات التصوف من ضوابطه الشرعية.

وقد كان الجبائي كبير الحرمة ببغداد وبأصبهان، وكان إذا مشى في سوق

---

69. ابن رجب، الذيل، ج 2، ص 44 (الرقم 224). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 29. عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج 1، ص 186.

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 175.

(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 227-228.

(3) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، 46.

(4) ابن رجب، الذيل، ج 2، ص 46، نقلاً عن ابن النجار. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 31.

اصبهان قام له أهل السوق[1].

ومن تلاميذ الشيخ الجيلي المعروفين، عمر بن مسعود بن ابي العز الفراش، ابو القاسم البزاز[2] (ت608هـ)، أحد أعيان أصحاب الشيخ عبد القادر الجيلي، صحبه مدة طويلة، وتفقه عليه وسمع منه الحديث وتخلق بأخلاقه وتأدب بآدابه وسلك طريقته، وقد كان له خان يبيع فيه البز ثم ترك ذلك وانقطع إلى زاوية (رباط) له إلى جانب مسجد بالجانب الغربي، والتحق به جماعة من الاتباع، فاشتهر اسمه وشاع ذكره، وقصده الناس للزيارة وكثر الفقراء [اي من الصوفية] حوله، وصار الناس يقصدونه بالنذور و الصدقات والهبات والفتوح وينفق ذلك على من عنده، وتاب على يده خلق كثير من خواصّ مماليك الخليفة الترك، ولبسوا منه خرقة التصوف وصلحت أمورهم وانتفعوا بصحبته، وصار منهم جماعة إلى مقامات الزهاد والعباد، وكان للبزاز كلام حسن على طريقة القوم، وله شعر في التصوف، ومنه قوله:

إلهي لك الحمد الذي انت اهله على نعم ماكنت قط لها أهلا

إذا زدت تقصيراً تزدني تفضلاً كأني بالتقصير استوجب الفضلا

وقد حضر ابن النجار – صاحب ذيل تاريخ بغداد – عنده غير مرة وسمع كلامه، وقال عنه " على وجهه انوار الطاعة " [3].

وقال الذهبي عنه "كان من بقايا المشايخ الكبار ببغداد"[4]. وقد ذكر الشطنوفي ان البزاز كان فقيهاً مفتياً[5].

يتجلى في ترجمة الشيخ عمر البزاز نموذج للدور الاجتماعي الذي كان يقوم به الصوفية ببغداد، فهو فقيه صوفي صاحب رباط وله أتباع كان منهم أعداد كبيرة من خواص مماليك الخليفة الترك، وهذا يلقي ضوءاً على جانب من جوانب الحياة الخاصة لخواصّ الخليفة وحاشيته، ويرجح الباحث أنه الخليفة

---

(1) ابن رجب، الذيل، ج 2، ص 46، نقلاً عن ابن الحنبلي. عباس، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 187.

(2) انظر ترجمته في: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 124 (الرقم 1284). الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 232. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 288 (الرقم 1067). تاريخ الاسلام، ج 43، ص 303.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 124-125.

(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 304.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 232-233.

الناصر لدين الله، ويمكن فهم توجه خواص مماليكه نحو التصوف في ظل اهتمام الناصر بتنظيم الفتوة، وهو أمر يدعم علاقة التصوف بالفتوة في أواخر القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع، ويحتمل أن يكون ميل مماليك الناصر إلى التصوف بتوجيه من الناصر نفسه.

كما يستنتج من ترجمة البزاز أن بعض تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي كانوا يبنون أربطة لأنفسهم ينشرون من خلالها طريقة الجيلي في التصوف، وهذا ما تؤكده الترجمة التالية أيضاً.

ومن مشاهير تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي، الشيخ أبو الثناء محمود بن عثمان بن مكارم النعّال الحنبلي[1] (ت609هـ)، كان من الصالحين الآمرين بالمعروف و الناهين عن المنكر[2]، قال ابن رجب: "وكان الشيخ محمود و أصحابه ينكرون المنكر ويريقون الخمور، ويرتكبون الأهوال في ذلك... وكان يُسمى شحنة الحنابلة" [3]، فقد "أنكر على جماعة من الأمراء، وبدّد خمورهم وجرت بينه وبينهم فتن و ضرب مرات، وهو شديد في دين الله، له إقدام و جهاد " [4].

وفي هذا الخبر ما يشير إلى جانب من الدور الاجتماعي الذي كان يقوم به فقهاء الصوفية في بغداد، وبخاصة الحنابلة منهم الذين تزايد انتشار التصوف بينهم على نحو جلي في القرن السادس الهجري.

ومما يلفت الانتباه أن الرباط الذي بناه النعال بباب الأزج اختص بإيواء أهل العلم من المقادسة، وغيرهم، حيث كان يؤثرهم وانتفع به كثيرون[5]. وهذا الموقف تجاه المقادسة مفهوم نظراً للحال التي آل إليها أهالي بيت المقدس وما حوله من تهجير إثر الغزو الفرنجي آنذاك، الأمر الذي استوجب تعاطف المسلمين معهم، فكان موقف النعال المؤثر للمقادسة برباطه بمثابة إسهام من متصوفة بغداد في المجهود ضد الغزو الفرنجي. وقد كان هذا الرباط في سنة

---

(1) أنظر ترجمته في: أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 82. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 348. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 77. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 63 (الرقم 233). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 71. عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج 1، ص 200.

(2) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 82. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 349. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 77.

(3) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 64. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 72. عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج 1، ص 200.

(4) عباس، شذرات، ج 1، ص 200.

(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 82. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 349. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 77.

572 هـ مليئاً بطلبة العلم حتى أنه لم يكن فيه بيت خال[1]، ويبدو أن الفترة التي قضاها النعال سائحاً في بلاد الشام[2] على عادة الصوفية في السياحة، كان لها أثر بالغ في موقفه المتعاطف على نحو مميز تجاه المقادسة إذ ليس الخبر كالمعاينة.

و يُستفاد من ذلك أيضاً أن سياحة الصوفية في البلاد كان لها أثر تعدّى الإهتمام الصوفي البحت، من حيث ان سياحتهم مكنتهم من الإطلاع على أحوال البلاد التي دخلوها فكانوا بذلك أوسع أفقاً من غيرهم و أقوى شعوراً بالإنتماء إلى أمتهم الواحدة رغم تفرقها السياسي آنذاك، ولا يبعد أنهم كانوا– بفضل سياحاتهم– بمثابة السفراء الشعبيين بين مجتمعات المدن الإسلامية الذين يُحافظون على اتصالها الشعبي وقوة ترابطها، وبدورها عززت الربط الصوفية المقامة في الحواضر الاسلامية هذا الشعور عبر تواصل والتقاء أهل الربط والقادمين من مختلف بلاد الإسلام لغايات صوفية أو فقهية أو كليهما، ويتوقع أن تكون ثقافة أهل الربط الصوفية ثقافةً وحدويّة في زمن كان فيه التشرذم السياسي، وربما المذهبي، هو السائد، إذ لم يعرف عن الربط الصوفية آنذاك أنها مقصورة أو موقوفة على مذهب دون آخر على نحو ما كانت عليه أكثر المدارس، وهذه ميزة للرباط الصوفي على المدرسة الفقهية.

يقول ابن رجب عن رباط الشيخ محمود النعال: "وكان رباطه مجمعاً للفقراء و أهل الدين وللفقهاء... حتى كان الإشتغال فيه بالعلم أكثر من الاشتغال بسائر المدارس... سكنه الشيخ موفق الدين المقدسي، والحافظ عبد الغني [المقدسي] وأخوه الشيخ العماد، والحافظ عبد القادر الرهاوي وغيرهم من أكابر الرحالين لطلب العلم"، وقد كان النعال يجلس في رباطه للوعظ[3].

ومن مشاهير من لبسوا خرقة التصوف من يد الشيخ عبد القادر الجيلي، موفق الدين عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الحنبلي[4] (ت620هـ)، شيخ الإسلام[5]، وقد ورد آنفاً أنه لبس خرقة التصوف من الشيخ عبد القادر واشتغل عليه بالفقه، ولم يدرك من حياة الشيخ

---

(1) عباس، شذرات من كتب مفقودة، ج 1، ص 200.

(2) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 82. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 349.

(3) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 64. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 72.

(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 190، 231، 236، 251. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 483-491. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 133 (الرقم 272).

(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 483.

عبد القادر غير خمسين يوماً[1]. قال الذهبي: "وكان [موفق الدين] إماماً حجة مفتياً مصنفاً متفنناً متبحراً في العلوم، كبير القدر"[2]. وله من المصنفات: المغني، والكافي، والمقنع، والعمدة، والتوابين وغيرها[3]. ويذكر انه شارك مع صلاح الدين الأيوبي في الجهاد ضد الفرنجة[4]، وقد ذكر ابن رجب بعضاً من كراماته[5].

أما بقية تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلي، فهم أكثر من أن يحصوا، وقد ذكر الشطنوفي أسماء كثيرين منهم معظمهم من مشاهير فقهاء وحفاظ و قضاة تلك الفترة[6].

وقد كان في بغداد في القرن السادس الهجري شيوخ تصوف آخرون اشتهروا هم وتلاميذهم، وكان من أشهرهم الشيخ الفقيه الصوفي الواعظ ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السهروردي[7] بن عبد الله بن محمد بن

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 231. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 484

(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 485.

(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 487.

(4) المصدر نفسه، ج 44، ص 491.

(5) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 142.

(6) للتوسع انظر: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 225 – 241. التادفي، قلائد الجواهر، ص 9-11.

(7) انظر ترجمته في: السمعاني، الانساب، ج 3، ص 340. ابن عساكر تاريخ مدينة دمشق، ج 3، ص 36، ص 412. ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 225، 68، 86، 142، 146-148، ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 289-290. ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 10. ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 10، ص 4640. أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المقدسي، (ت 665 هـ). كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ط 1، 4 ج، (تحقيق ابراهيم الزيبق)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997. ج 2، ص 197. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 204 (الرقم 393). الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 517-520. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 279 الرقم (1030). تاريخ الاسلام، ج 39، ص 163-167. العبر في خبر من غبر، ج 3، ص 40. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 33-34 (الرقم 7167). اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 280. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 173-175. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 343 (الرقم (652). ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 316-317. ابن قاضي شهبة، ابو بكر بن احمد بن محمد الدمشقي، (ت 851 هـ). طبقات الشافعية، ط 1، 4 ج، (اعتنى بتصحيحه وعلق عليه ورتب فهارسه الدكتور الحافظ عبد العليم خان)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، 1979 – 1980. ج 2، ص 10 (الرقم 309). الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 196. الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 571. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 674. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 346.

عمويه، وهو عبد الله بن سعد بن الحسن بن القاسم بن النضر بن معاذ بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق (490هـ - 563هـ)، ولد بسهرورد[1] وقدم بغداد شاباً سنة 507 هـ واستوطنها[2]، وتفقه في المدرسة النظامية ببغداد[3] على مذهب الشافعي، وسمع الحديث على الكثيرين، وقرأ شيئاً من الأدب[4]، "ثم هب له نسيم الإقبال والتوفيق فدلّه على الطريق وانقطع عن الناس مدة مديدة "[5]، وآثر العزلة والخلوة[6] وصحب الشيخ حماد بن مسلم الدباس، وحج على التجريد، وقصد ابا الفتوح احمد بن محمد الغزالي وأقام عنده مدة حتى فتح عليه وعلت حاله وعاد إلى بغداد فتكلم في الوعظ و ظهر له القبول وانتفع به خلق[7]، "وكان مذهبه في الوعظ اطراح الكلفة وترك التسجيع، وبقي مدة سنتين يستقي بالقربة على ظهره بالأجرة ويتقوت بذلك، ويقوت من عنده من الأصحاب، وكان له خربة على دجلة يأوي هو واصحابه إليها يحضر عنده الرجل والرجلان والجماعة إلى أن اشتهر اسمه و ظهر... فبنى تلك الخربة رباطاً وبنى إلى جانبها مدرسة " [8]، وسكن الرباط جماعة من أصحابه الصالحين، وكان خلال هذه الفترة يدعو إلى الله ويعظ ويذكر[9]، وصار مقبولاً عند الملوك "فكان السلطان يزوره و الأمراء... فصار رحمة لمن لجأ إليه من الخائفين يجير من الخليفة و السلطان "[10]، ويذكر ابن الجوزي انه في سنة 531 هـ جلس أبو النجيب في دار رئيس الرؤساء بالقصر للتدريس، وجعلت الدار مدرسة، وحضر عنده جماعة من الفقهاء والقضاة[11]، وفي سنة 534 هـ جلس للوعظ في النظامية وحضر ارباب الدولة[12]. وقد شهدت

---

(1) سهرورد: بلدة قريبة من زنجان بالجبال من عراق العجم، انظر ياقوت، معجم البلدان ج 3، ص 289. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 205.
(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 279.
(3) السمعاني، الانساب، ج 3، ص 340.
(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 279.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 165، نقلاً عن السمعاني في الذيل. المختصر المحتاج إليه، ص 279.
(6) السمعاني، الانساب، ج 3، ص 341.
(7) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 279.
(8) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 36، ص 412. الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 289 – 290. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164، نقلاً عن ابن النجار.
(9) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204.
(10) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 174. الأسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 343.
(11) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 68.
(12) ابن الجوزري، المنتظم، ج 10، ص 86.

المدرسة النظامية ببغداد التوتر بين الخليفة و السلطان في سنة 545 هـ حول من يدرس في النظامية، ويبدو ذلك جلياً من الأخبار التي يسوقها ابن الجوزي حيث مضى السلطان مسعود إلى مدرسة أبي النجيب وصلى وراءه الصبح وطلب منه ان يتولى التدريس في النظامية، فاشترط ابو النجيب إذن الخليفة فاستخرج له[1]، ويبدو من ذلك مدى الجاه الذي كان يتمتع به ابو النجيب لدى السلطان السلجوقي، كما تشير الحادثة إلى حساسية الفقهاء تجاه العلاقة المتوترة بين السلطان السلجوقي و الخليفة العباسي.

ولي أبو النجيب السهروردي المدرسة النظامية ببغداد[2]، واستمرت فترة ولايته من سنة 545 هـ إلى سنة 547 هـ[3]، وفي نهاية هذه الفترة وقعت حوادث في المدرسة النظامية أدت إلى القبض على أبي النجيب وحمله إلى ديوان الخليفة وإهانته وحبسه، قال ابن الجوزي: "وقصد من كان له تعلق بالعسكر"، يعني السلاجقة، وأخذ أحد أصحاب أبي النجيب، وكان متصوفاً يعظ الناس، واتهم بالرفض، وأدب وألزم بيته، وطلب إلى مدرس آخر أن يتولى النظامية[4]. ومما يؤكد أن الخلافة كان لها موقف من أبي النجيب بسبب علاقته بالسلطان السلجوقي، ما ذكره سبط ابن الجوزي من أنه على إثر وفاة السلطان مسعود سنة 547 هـ وبلوغ الخبر إلى بغداد أمر الخليفة بالقبض على "جماعة كانوا ينتمون إلى الأعاجم ويتمسخرون في حق الخلافة بما لا يليق على المنابر وغيرها مثل ابي النجيب السهروردي"، كما أمر بإخراج أصحاب أبي النجيب الفقهاء من النظامية، الذين كانوا "يسيئون الأدب ويستطيلون بالأعاجم"[5].

بالرغم من ذلك بقيت شعبية أبي النجيب كبيرة في المجتمع البغدادي، فقد كان له أتباع وصلح بسببه أمة صاروا سرجاً في البلاد و أئمة هدى " [6].

وفي سنة 558 هـ قدم ابو النجيب السهرودي إلى دمشق قاصداً زيارة بيت المقدس لكنه لم يتمكن من الزيارة "لانفساخ الهدنة بين المسلمين والعدو "، فأكرمه نور الدين زنكي واحترمه، واقام بدمشق فترة وجيزة عقد خلالها

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 142.
(2) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 36، ص 412. ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 225. الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 289-290. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204.
(3) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164، نقلاً عن ابن النجار.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 146-148. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 382.
(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 212.
(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 166.

المجلس ثم رجع إلى بغداد [1]. وتكمن أهمية هذا اللقاء في ندرة مثيلاته، فنادراً ما تذكر المصادر لقاءً بين نور الدين وأحد مشاهير متصوفة بغداد، ومع ذلك لا تكاد المصادر تذكر شيئاً عما جرى بينهما في هذا اللقاء.

قال ابن الدبيثي عن ابي النجيب السهروردي: "حدثنا عنه جماعة ووصفوه بما يطول شرحه من العلم والحلم والمداراة و السماحة" [2]. ومن مصنفات أبي النجيب في التصوف كتاب "آداب المريدين"[3]. ويذكر الشهاب السهروردي في عوارف المعارف عن عمه ابي النجيب انه كان "لا يتقيد بهيئة من الملبوس بل كان يلبس ما يتفق من غير تعمد تكلف واختيار، وقد كان يلبس العمامة بعشرة دنانير ويلبس العمامة بدانق" [4]،بينما تذكر بعض المصادر الأخرى ان ابا النجيب كان " يتطيلس، ويلبس لباس العلماء، ويركب البغلة ويرفع بين يديه الغاشية " [5].

إن هذا اللباس المخصوص بالعلماء يشعر بمكانتهم الرسمية، فأبو النجيب كان استاذ النظامية لفترة، ولكن لا يوجد ما يؤكد ان هذا اللباس كان مقصوراً على الرسميين من العلماء، فالشيخ عبد القادر الجيلي كان يلبسه ولا يعلم عنه أي مكانة رسمية إلا إذا اعتبرت الخلعة التي خلعها عليه الخليفة لها صلة بهذا اللباس.

توفي ابو النجيب سنة 563 هـ، أي بعد الشيخ عبد القادر بسنتين، ودفن بمدرسته[6] وذكر ابن خلكان انه دفن برباطه[7].

إن ترجمة رجل شهير كأبي النجيب السهروردي تبرز كغيرها من ترجمات أهم سمات حركة التصوف في القرن السادس الهجري، فأبو النجيب ليس ببغدادي المولد ومثله كثر، وإن كان استوطن بغداد حتى آخر عمره، فبغداد، حاضرة الاسلام، كانت بمثابة قطب جذب لرجال التصوف من مختلف

---

(1) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 36، ص 412. الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 290. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204-205.
(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 279.
(3) انظر مخطوط الكتاب الذي طبعته المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سنة 2002 م أو بعدها.
(4) السهروردي، عوارف المعارف، ص 208.
(5) اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 280. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 196. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 346.
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 225.
(7) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 205.

بلاد الاسلام، كما كانت تجتذب غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى. ونظراً لكونه فقيهاً شافعياً – وربما أيضاً لكونه غير بغدادي المولد – اتصل به السلطان السلجوقي مسعود الأمر الذي أدى إلى توليه المدرسة النظامية ببغداد والموقوفة على الشافعية.

كذلك يتمثل في ترجمة أبي النجيب التيار الذي نما بقوة في القرن السادس الهجري، اي تيار تصوف الفقهاء، وتؤكد ترجمته منحىً في التصوف سار فيه أكثر صوفية القرن ويتمثل في أن الانقطاع إلى الخلوة و العزلة لا يكون في الغالب إلاّ بعد التفقه في الدين، ثم كانوا يعودون من انقطاعهم إلى الناس ليدعوهم إلى الله عبر طريق التصوف، فينفعون بذلك مجتمعاتهم بثمرات مجاهداتهم وكشوفهم. وقد تمثل نفعهم عملياً بتوبة أعداد كبيرة من الناس من مختلف الفئات على أيديهم، وهذا منحىً خلقي اجتماعي اسهم فيه صوفية الفترة بقوة.

ابرزت ترجمة ابي النجيب أيضاً رواج ظاهرة هامة في ذلك القرن وهي ظاهرة بناء الرباط الصوفي إلى جانب المدرسة التي تدرس علوم الشريعة، وهو أمر ما كان ليحدث لولا أن شيوخ التصوف البغدادي آنذاك كانوا فقهاء. لقد كان الرباط المبني إلى جانب المدرسة أحد أبرز مظاهر التلازم المؤسسي آنذاك بين التصوف و الفقه.

كما يستنتج من ترجمته أن الوعظ في المدرسة والرباط والجامع ومجالس بعض الخاصة كان من مظاهر التدين واسعة الانتشار في المجتمع آنذاك، ومن دلالات شهرة رجال التصوف في البلاد انه كانت تعقد لهم مجالس الوعظ في كل مكان كانوا يقصدونه خارج بغداد كما حصل مع أبي النجيب في الموصل[1] وحلب[2] ودمشق، فقد كان الوعظ بمثابة وسيلة الاتصال العامة التي تمكن الصوفية خاصة، والعلماء عامة، من إيصال فوائدهم لعامة الناس وخاصتهم على السواء، وكان الوعظ سبباً لشهرة كثيرين منهم، فكانت شهرتهم واقبال الناس عليهم وحرمتهم لديهم مدعاة لأن يقصدهم الخليفة والسلطان والخاصة نظراً لكثرة اتباعهم
وبالتالي تأثيرهم في المجتمع، فلم يكن أهل السياسة ليتركوا رجلاً له تأثيره في العامة دون أن يكون لهم به اتصال، ذلك ان اتصالهم به من شأنه ان يرسخ شرعية مواقعهم في المجتمع آنذاك.

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 204.
(2) ابن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 10، ص 4640.

و اشتهر من أقارب السهروردي عدد من الصوفية في القرن السادس الهجري، كان لبعضهم دور كبير في التصوف، ويذكر منهم عمه عمر بن محمد عموية السهروردي الصوفي[1] (ت532) هـ، وهو غير عمر السهروردي صاحب عوارف المعارف، وكان متقدم الصوفيه في الرباط المعروف بسعادة الخادم[2]، وكان قد تفقه على أبي حامد الغزالي وغيره وسمع الحديث، وذكر ابن النجار انه صنف تاريخاً على السنين سماه (المجاهدي) خدم به مجاهد الدين [....] ببغداد، ذكر فيه ابتداء الدنيا إلى سنة 524هـ[3]، ويرجح ان يكون مجاهد الدين هذا هو بهروز شحنة بغداد. ويذكر الذهبي ان ابا النجيب لبس خرقة التصوف من عمه عمر[4].

ولأبي النجيب عم آخر اسمه عبد الملك، وكان صالحاً زاهداً يتبرك بدعائه[5].

واشتهر من أولاد ابي النجيب ابنه عبد اللطيف[6] (534 – 610هـ)، ولد ببغداد[7] وتفقه على أبيه، ورحل إلى خراسان في طلب العلم، وحدث بأطراف الشام و الساحل[8]، ودرس بمدرسة والده[9] وقد يكون هو الأبن الأكبر لأبي النجيب السهروردي الذي وفد على نور الدين زنكي سنة 569 هـ " ونصب له في كل اسبوع المنبر، وشاقه وعظه وراقه لفظه " [10].

---

(1) أنظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 75. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5 (الرقم 1268). الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 289.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 75، ويقع رباط سعادة على شاطئ دجلة. ويسميه الذهبي رباط الشرط، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 289.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5 (الرقم 1268).

(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 289.

(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 75 (الرقم 58).

(6) انظر ترجمته في: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 395. البنداري، سنا البرق الشامي، ص 324،300،27. ابو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج 1، ص 52. الذهبي المختصر المحتاج إليه، ص 262 (الرقم 962). تاريخ الاسلام، ج 43، ص 374. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 71 (الرقم 7220). السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 312.

(7) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ج 71

(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 262.

(9) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 71.

(10) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 27. أبو شامة، الروضتين في اخبار الدولتين النورية و الصلاحية، ج 1، ص 52.

وقد وفد عبد اللطيف على الملك الناصر صلاح الدين، فكان الخطيب والإمام في أول خطبة جمعة أقيمت بالساحل في عكا بعد فتحها في جمادى الأولى من سنة 583هـ، "ثم ولاه صلاح الدين مناصب الشريعة في عكا، فتولى القضاء والوقف والحسبة و الخطبة" [1]، واسكنه في الدار التي كانت لأسقف عكا الفرنجي[2]. وقال الذهبي ان صلاح الدين ولى عبد اللطيف "قضاء كل بلد افتتحه من السواحل و غيرها "[3].

وتوفي عبد اللطيف في إربل بعد كثرة تنقل في البلاد[4].

ومن اقارب ابي النجيب ايضاً ابن اخيه الصوفي الشهير شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله (ت632هـ)، وسيفرد له ترجمة لوحده لاحقاً في البحث.

أما تلاميذ أبي النجيب السهروردي فهم كثر، منهم نساء ورجال، واشتهر منهم عدد غير قليل، فمن النساء يُذكر خاصة بنت ابي المعمر المبارك بن احمد الانصاري الواعظة (ت585 هـ) كان لها رباط تعظ النساء فيه[5]، وشمس الضحى بنت محمد بن عبد الجليل الساوي الواعظة البغدادية (ت588 هـ)، كانت زاهدة متعبدة صحبت ابا النجيب وسمعت معه الحديث وروته[6]، وصفية بنت ابي البركات بن ابي حرب، ام الخير الواعظة الواسطية (ت 611هـ) صحبت ابا النجيب السهروردي وسمعت الحديث وروته[7]، وعفيفة بنت علي بن عبد السلام الحراني الواعظة (ت 615 هـ) صاحبة الشيخ ابي النجيب[8].

يبدو من تراجم النساء انهن صحبن ابا النجيب وهذه دلالة على تصوفهن، وكنّ واعظات ولبعضهن رباط للنساء. إن تصوف النساء دليل على عمق أثر التصوف في الحياة الاجتماعية ببغداد.

أما تلاميذ ابي النجيب من الرجال فقد اشتهر منهم القاضي الحافظ عمر

---

(1) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 300. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 395. الذهبي، المختصر المحتاج، ص 262.
(2) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 324.
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 375. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 312.
(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 262.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 215.
(6) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 16، ص 107 (الرقم 5449).
(7) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 395 (الرقم 1524).
(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 396 (الرقم 1530).

بن علي بن الخضر القرشي، ابو المحاسن الدمشقي[1] (ت575هـ)، حافظ عالم ثقة عني بطلب الحديث وسماعه و كتابته، ولد بدمشق وقدم بغداد فاستوطنها سنة 553 هـ، وصحب ابا النجيب السهروردي، وولي القضاء بحريم دار الخلافة، ونفذ إلى نور الدين محمود وما كان بلغ الثلاثين[2].

ومن تلاميذ ابي النجيب، احمد بن محمد بن ابي القاسم الخفيفي، ابو الرشيد الابهري الصوفي[3] (ت 577هـ) كان من اعيان اصحاب ابي النجيب، "تفقه ثم اقبل على المجاهدة والخلوة" [4]، وظهر له كرامات وفتح عليه، وقد جلس في الخلوة اثنتي عشرة سنة، وظهر كلامه [اي على لسان الصوفية]، وقد كتب من كلامه ما يقارب ثمانين مجلدة[5]، ولما توفي دفن بالشونيزية[6].

ومن تلاميذ ابي النجيب ايضاً الكمال ابو البركات الانباري النحوي عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن ابي سعيد[7] (ت 577 هـ)، تفرد بعلم العربية وشدت إليه الرحال "وكان إماماً في كل فن من الزهد والورع والعبادة و الصبر على الفقر مع القدرة، ولايقبل بر أحد" [8]، درس بالنظامية النحو ثم انقطع في منزله مشتغلاً بالعلم و العبادة والورع وإقراء الناس والتنسك و ترك الدنيا، وكان له رباط[9]، وله شعر في التصوف فيه دلالة ومنه قوله:

دع الفؤاد بما فيه من الحرق   ليس التصوف بالتلبيس و الخرق

بل التصوف صفو القلب من كدرٍ   ورؤية الصفو فيه أعظم الخرق

---

(1) انظر ترجمته في: الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 283 (الرقم 1048). تاريخ الاسلام، ج 40، ص 175، العبر، ج 3، ص 69. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 416.
(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 283-284.
(3) انظر ترجمته في: الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 119 (الرقم 411). تاريخ الاسلام، ج 40، ص 233. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 54 (الرقم 1163
(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 119.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 233.
(6) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 54.
(7) انظر ترجمته في: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 368. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 238 (الرقم 867). تاريخ الاسلام، ج 40، ص 238. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 380. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 8 (الرقم 308).
(8) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 368.
(9) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 238-239.

وصـــبر نفس علـــى أذى مطامعهـــا   وعـن مطامعهـا فـي الخلـق بالخلـق

وتـــرك دعـــوى بمعنـــى فيـــه حققـــه   فكيـف دعوى بـلا معنـى ولا خلـق[1]

وذكر الذهبي نقلاً عن الموفق عبد اللطيف أن ابن الانباري "كان ممن قعد في الخلوة عند الشيخ ابي النجيب"، وقال: وللشيخ مائة و ثلاثون مصنفاً اكثرها نحو، وبعضها في الفقه والاصول والتصوف والزهد[2]. ويذكر انه كان يحضر نوبة الصوفية في الدعوة التي يدعو إليها الخليفة كل سنة[3].

ومن تلاميذ ابي النجيب، ابو المظفر الكلاهيني الزنجاني الصوفي الواعظ المعروف بالبديع عبد الصمد بن الحسين[4] (ت581 هـ)، صحب ابا النجيب وأخذ عنه الوعظ، ووعظ ببغداد، وبعد وفاة ابي النجيب اتخذ لنفسه رباطاً بقراح القاضي يجلس فيه للوعظ وعنده جماعة من الفقراء[5]. تفقه في نظامية بغداد على اسعد الميهني وسمع وحدث[6].

ومن تلاميذ ابي النجيب، ابوالفضل البيلقاني الشافعي هبة الله بن ابي القاسم (ت بعد 604 هـ)، من أهل بيلقان، دخل بغداد سنة 540 هـ وصحب ابا النجيب ودرس عليه الفقه ولبس منه الخرقة وسمع الحديث ببغداد ثم جلس للوعظ بمدرسة ابي النجيب وتولى الإعادة لدرسه، ولما عاد إلى بلده ولي القضاء بها مرتين[7].

ومن تلاميذ ابي النجيب الفقيه المحدث الصوفي ابن اللبّاد سليمان بن محمد بن علي (ت612هـ)، صحب ابا النجيب وتفقه عليه وسمع الكثير وحدث

---

(1) المصدر نفسه، ص 239. وتاريخ الاسلام، ج 40، ص 240.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 239.
(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 368. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 380.
(4) انظر ترجمته في: المختصر المحتاج إليه، ص 270 (الرقم 999). تاريخ الاسلام، ج 41، ص 117. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 170.
(5) الذهبي، المختصر المحتاج، ص 270-271. تاريخ الاسلام، ج 41، ص 117. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 170.
(6) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 170.
(7) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 27، ص 184-185.

بالكثير، وكان صحيح السماع عالي الاسناد وروى عنه الكبار[1].

وممن لبس الخرقة من أبي النجيب – على صغر سنه آنذاك – موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، بن يوسف بن محمد بن علي[2] (557 – 629هـ) الأديب الحكيم المتكلم الفيلسوف الملقب بالجدي المطجن لرقة وجهه وتجعده، وقد لبس الخرقة من ابي النجيب[3]، وذكر ابن ابي أصيبعة انه نقل من خط الموفق ما نصه "إني ولدت... في سنة سبع وخمسين وخمسمائة، وتربيت في حجر الشيخ ابي النجيب لا أعرف اللعب واللهو، واكثر زماني مصروف في سماع الحديث..." [4]، ويبدو ان والد الموفق كان له دور في إلباسه الخرقة من الشيخ ابي النجيب نظراً لكونه تفقه عليه وصحبه[5]. وهناك غير واحد ممن ألبسهم أبو النجيب خرقة التصوف وهم في سن الطفولة منهم المؤرخ ابو الحسن بن ابي العباس، محمد بن احمد بن عمر[6] (ت 634 هـ).

وتذكر المستشرقة شيمل ان من تلاميذ أبي النجيب السهروردي، معين الدين جستي المولود في سيستان، وكان "اشهر ممثل لحركة التصوف في بلاد الهند"، وقد وصل إلى دلهي في عام 1193م واستوطن في أجمر (Ajmer)، "وقد أصبح محل إقامته منطلقاً لأسلمة الأجزاء الوسطى والجنوبية في الهند"، ثم تقول شيمل ان أسلمة الهند" لم تتحقق بالسيف بل بالكلمات الصوفية " [7].

ولابد ان يذكر في نهاية الكلام عن تلاميذ ابي النجيب أن أشهر تلاميذه كان ابن اخيه شهاب الدين عمر صاحب عوارف المعارف والذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

---

(1) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 195-196 (الرقم 706). تاريخ الاسلام، ج 44، ص 102-103.

(2) انظر ترجمته في: الحموي، ياقوت، (ت 626 هـ). معجم الادباء إرشاد الاريب إلى معرفة الأديب، ط 1، 7 ج. (تحقيق الدكتور إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993. ج 4، ص 1571 (الرقم 677). أبن ابي أصيبعة، موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم بن خليفة، (ت 668 هـ). عيون الانباء في طبقات الأطباء، (شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا)، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت.). ص 683. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 73 (الرقم 7225). الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 131 (الرقم 252). ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 98. (الرقم 378).

(3) الحموي، معجم الادباء، ج 4، ص 1571-1572.

(4) ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء، ص 683.

(5) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 375، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 228-229.

(6) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج 2، ص 213 (الرقم 315).

(7) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 392 – 393.

ومن أكابر مشايخ الصوفية في العراق، الشيخ علي بن أبي نصر الهيتي، ابو الحسن الزاهد [1] (ت 564 هـ)، من قرية يقال لها زريران[2]، كان يسكنها وله بها رباط يقيم به وعنده جماعة من الفقراء و المنقطعين إلى الله عز وجل، وكان يتكلم على الخواطر وله كرامات " وكان له قبول عظيم عند العوام"، ويقال انه ناهز مائة سنة من عمره[3]، وهو أحد من تذكر عنهم القطبية [4]،قال الشطنوفي: "وهو أحد الأربعة الذين كانت مشايخ العراق يسمونهم البرءة لأنهم يبرئون الأكمه و الأبرص، وهم الشيخ عبد القادر الجيلي، والشيخ علي بن الهيتي، والشيخ بقا بن بطو، والشيخ أبو سعد القيلوي" [5]، وفيما يتصل بالكلام عن لبس الخرقة، يذكر أن ابن الهيتي " ورث الخرقتين اللتين ألبسهما ابو بكر الصديق لأبي بكر بن هوار في المنام فاستيقظ فوجدهما عليه، وهما ثوب و طاقية "، واعطاهما ابن هوار لمريده ابي محمد الشنبكي، والشنبكي لمريده تاج العارفين أبي الوفا، وابو الوفا لمريده علي بن الهيتي، وابن الهيتي لمريده علي بن ادريس، ثم فقدتا من بعده [6].

وكان الشيخ عبد القادر الجيلي يحبه ويحترمه ويثني عليه، وعنه قال: "كل من دخل بغداد من الأولياء من عالم الغيب و الشهادة فهو في ضيافتنا، ونحن في ضيافة الشيخ علي بن الهيتي" [7]. وكان ابن الهيتي اكثر المشايخ المعاصرين للجيلي تردداً عليه وخدمة ووداً له[8]. وقد اشتهر عن ابن الهيتي انه

---

(1) انظر ترجمته في: ابن شاهنشاه، محمد بن تقي الدين عمر، (ت 617 هـ), مضمار الحقائق و سر الخلائق، ط 2، (تحقيق الدكتور حسن حبشي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005. ص 205. الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 140. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 159 (الرقم 992). الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 329-337. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 204. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203 (الرقم 263). المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 692.

(2) قرية بينها وبين بغداد سبعة فراسخ على جادة الحاج إذا أرادوا الكوفة من بغداد، ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 140.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ص 159-160. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 204.

(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 330. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 692.

(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 330.

(6) المصدر نفسه، ص 330-331. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203.

(7) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 331. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 692.

(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 331.

" مكث ثمانين سنة ليس له خلوة ولا معزل بل ينام بين الفقراء"[1]، ويفسر الشعراني السبب في ذلك فيقول: "وذلك لأن فتحه أتاه من طريق الوهب" [2]، وكان الشيخ عبد القادر يقول: "انفتق رتق قلب علي بن الهيتي وهو ابن سبع سنين، فكان يخبر عن المغيبات وتظهر على يديه الكرامات " [3].

ومن كلامه الذي يشرح طبيعة العلاقة بين التصوف والشريعة قوله: "الشريعة ماورد به التكليف، والحقيقة ما حصل به التعريف، فالشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة... " [4].

وفي سنة 580 هـ أقامت ام الخليفة على قبر ابن الهيتي مشهداً وبنت رباطاً، وعمل له قبة أوقفت عليها قرية تدر على القبة خمسماية دينار في السنة[5].

وقد تخرج بصحبة الشيخ علي بن الهيتي عدد من أكابر مشايخ التصوف في العراق منهم مكارم النهر خالصي[6]، ومنهم جاكير الزاهد، محمد بن دشم الكردي الحنبلي[7] (ت 590 هـ) سكن راذان على يوم من سامراء واستوطنها وبها مات[8]. قال الذهبي: "كان كبير القدر، صاحب أحوال وكرامات واتباع، وسنّة وعبادة، وله اصحاب مشهورون فيهم دين وتعبد.... صحب، الشيخ علي بن الهيتي" [9]، وقال ابن العماد "بني إلى جانبه قرية بنيت للتبرك به" [10]. وينقل الشطنوفي عنه قوله بأن القطبية انتقلت من الشيخ عبد القادر الجيلي إلى الشيخ علي بن

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 331. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 692.
(2) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203.
(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 203.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 203.
(5) ابن شاهنشاه، مضار الحقائق، ص 205.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 436 – 442.
(7) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 364-368. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 374. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 11، ص 31 (الرقم 2715). الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 713 (الرقم 537). المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 663 (الرقم 415). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 499.
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 368. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 374.
(9) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 374.
(10) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 499.

الهيتي[1].

ومن أكابر تلاميذ ابن الهيتي أيضاً، علي بن ابي بكر بن ادريس الروحائي البعقوبي[2] (ت619هـ)، "صحب الشيخ علي بن الهيتي وإليه كان ينتمي، وصحب الشيخ عبد القادر وخدمه"، و يذكر ان الشيخ عبد القادر قال له: "سيأتي زمان يُفتقر فيه إليك و تصير علياً "، فكان يقول: أنا دعوة الشيخ عبد القادر، وقد انتهت إليه تربية المريدين في العراق في وقته، واجتمع عنده ببعقوبا عدد كبير من الفقهاء والفقراء[3]. ومما يدل على مكانته في بغداد أنه عندما كان يأتي إلى بغداد لزيارة ضريح الشيخ الجيلي وينزل بمدرسته بباب الأزج عند قاضي القضاة نصر حفيد الجيلي، كان يأتيه "أكثر اهل بغداد من العلماء والمشايخ وسائر الناس" [4]. قال الشطنوفي: "وكان الخلفاء إذا نزلت بهم نازلة التجأوا إليه" [5]. وكان له ببعقوبا رباط دفن فيه[6]. وقد تخرج به من أهل العراق رجال كثر[7].

إن ترجمة ابن الهيتي وتلاميذه تشير إلى مدى انتشار التصوف و الربط الصوفية في القرن السادس الهجري، فكل رجل منهم كان له رباط واتباع وحرمة وافرة لدى الناس، وكان التلاميذ بعد وفاة شيخهم ينتشرون في البلاد أو يرجعون إلى بلادهم فيبنون فيها ربطاً يستقرون فيها مع أتباع لهم، وهناك يقصدهم الناس ليستمعوا إلى مواعظهم و يتبركوا بدعائهم، ويتوبوا على أيديهم، فكانوا بذلك مظهراً يومياً ثابتاً من مظاهر الحياة الاجتماعية في بغداد وغيرها آنذاك.

ومن كبار حفاظ زمانهم الذين عرف عنهم التصوف، الحافظ السّلفي أحمد بن محمد بن احمد ابن ابراهيم بن سلفة[8] (ت576 هـ)، وسلفة لقب جده احمد، ولد سنة 470 هـ، وقدم بغداد في سنة 500 هـ، وكان يمشي حافياً في

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 368.
(2) انظر ترجمته في: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 502 – 509. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 314 (الرقم 1184). تاريخ الاسلام، ج 44، ص 455.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 504-505.
(4) المصدر نفسه، ص 505.
(5) المصدر نفسه، ص 505.
(6) المصدر نفسه، ص 509. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 456.
(7) للتوسع انظر: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 504-505.
(8) انظر ترجمته في: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 361. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 32. ابن قاضي شبهة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 3 (الرقم 304).

طلب الحديث[1]، أخذ ببغداد عن الكيا الهراسي وابي بكر الشاشي وغيرهما[2]، قال السبكي: "كان حافظاً جليلاً و إماماً كبيراً، واسع الرحلة، ديناً ورعاً حجة ثبتاً فقيهاً لغوياً انتهى إليه علو الإسناد مع الحفظ والاتقان" [3]، وقال عنه الذهبي: لا أعلم أحداً في الدنيا حدّث نيفاً و ثمانين سنة سوى السلفي[4]، وقد استوطن الاسكندرية وتزوج بها امرأة ذات يسار "وحصلت له ثروة بعد فقر وتصوف وصارت له بالاسكندرية وجاهة، وبنى له العادل علي بن اسحاق بن السلار أمير مصر مدرسة بالاسكندرية... وكان له عند ملوك مصر الجاه و الكلمة النافذة مع مخالفته لهم في المذهب "[5].

وذكر ابن الصابوني ان والده "رحل إلى الاسكندرية فسمع بها من الحافظ ابي طاهر السلفي، ولبس منه خرقة التصوف ثم عاد إلى مصر" [6]، وفي هذا دلالة واضحة على تصوف السلفي بل وعلى رتبته في المشيخة الصوفية. لقد كان لتصوف كبار الحفاظ كالسلفي أثر في نشر التصوف بين صفوف تلاميذهم الذين أخذوا عنهم الحديث لاسيما وأن السلفي قد مكث أكثر من ثمانين سنة وهو يُقرئ الحديث لتلاميذه، وهو مثال لما يمكن أن يكون عليه الأثر المضاعف لتصوف علماء الشريعة في القرن السادس الهجري.

وممن لهم شهرة وأثر عميق في حركة التصوف في القرن السادس تماثل شهرة وأثر الشيخ عبد القادر الجيلي، الشيخ ابو العباس الرفاعي احمد بن علي بن احمد[7] (ت 578 هـ)، فقيه شافعي المذهب[1]، أصله من العرب[2]

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 361-362.
(2) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 4.
(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 33.
(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 36.
(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 37، نقلاً عن ابن عساكر و الرهاوي.
(6) ابن الصابوني، جمال الدين أبو حامد محمد بن علي بن محمود المحمودي، (ت 680 هـ). تكملة إكمال الإكمال، ط (بدون)، 1 ج، (حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد)، المجمع العلمي العراقي، بغداد (د. ت.). ص 97-98.
(7) انظر ترجمته في: ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 118. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 370. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 171. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 520-526. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 248-255. والعبر في خبر من غبر، ج 3، ص 75. العمري، مسالك الأبصار، ج 8، ص 184 (الرقم 48). الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 7، ص 143 (الرقم 832). اليافعي، مرآة الجنان، ج 3، ص 310. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 290 (الرقم 544). ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 382. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 97. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 1 (الرقم 303). نفحات الانس، ج 2، ص 709 (الرقم 535). التادفي، قلائد الجواهر، ص 182. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 197 (الرقم 262). المناوي، الطبقات الكبرى،

ويفهم من ذلك ان له صله بالبداوة، وذكر الجامي أنه من أولاد موسى الكاظم[3] كما ذكر المناوي أنه كان شريفاً سيداً جليلاً [4]، ووصفه الذهبي فقال: الزاهد الكبير، سلطان العارفين في زمانه[5]. والرفاعي ممن تذكر عنهم القطبية[6] وهو شيخ البطائحيين[7]، وإليه تنسب "الطائفة المعروفة بالرفاعية والبطائحية من الفقراء" [8]، ويقال لهم الأحمدية[9].

وكان الرفاعي يسكن في البطائح[10] بقرية يقال لها أم عبيدة، "وقد انضم إليه خلق عظيم من الفقراء وأحسنوا الاعتقاد فيه وتبعوه" [11]. قال ابن الاثير: "كان صالحاً، ذا قبول عظيم عند الناس، وله من التلاميذ ما لا يحصى" [12]. وكان يجتمع عنده كل سنة في المواسم – كليلة النصف من شعبان – خلق عظيم[13]، وقد بقيت الفقراء تجتمع في المواسم عند اتباعه بأعداد لا تحصى فكانوا " يقومون بكفاية الكل "[14]، ويذكر أنه "انتمى إليه [اي الرفاعي] عالم عظيم في كل قطر" [15]،وقد ذكر المناوي ان حلقة مريديه كانت تصل إلى ستة عشر ألفاً، وكان يمد لهم السماط صباحاً و مساءً [16]، وكان متواضعاً، سليم الصدر، مجرداً من

ج 1، ص 650 (الرقم 410). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 427. والرفاعي: نسبة إلى رجل من العرب يقال له رفاعة، وفيات الاعيان، ج 1، ص 172.

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 171. الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 525. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص250. العبر ج 3، ص 75. العمري، مسالك الابصار، ج 8، ص 185. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 1.

(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 171.

(3) الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 710.

(4) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 650.

(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 248.

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 521.

(7) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 370. والبطائحيين نسبة إلى منطقة البطائح.

(8) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 171.

(9) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 255، نقلاً عن ابن خلكان.

(10) البطائح: مفردها بطيحة وبطحاء، و تبطح السيل إذا اتسع في الأرض وبذلك سميت بطائح واسط لأن المياه تبطحت فيها اي سالت واتسعت في الأرض، وهي ارض واسعة بين واسط والبصرة، معجم البلدان، ج 1، ص 450.

(11) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 171.

(12) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 118.

(13) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1،ص 370.

(14) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 172.

(15) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 522.

(16) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 651.

الدنيا، وما ادّخر شيئاً قط[1].

وللرفاعي طريقة في التصوف وصفها بقوله: "سلكت كل الطرق الموصلة، فما رأيت اقرب ولا أسهل ولا أصحّ من الافتقار و الذلّ و الانكسار"، فقيل له: كيف؟ فقال: "تعظم أمر الله، وتشفق على خلق الله، وتقتدي بسنة سيدك رسول الله "[2]، وقال: "طريقنا مبنية على ثلاثة أشياء" لا تسأل، ولاتردّ، ولا تدخر"[3]. وكان الرفاعي لا ينظر لأحد من أبناء الدنيا ولا يقوم للرؤساء ويقول ان النظر إلى وجوههم يقسيّ القلب[4].

وللرفاعي كلام على لسان القوم فمنه قوله: "التوحيد وجدان تعظيم في القلب يمنع من التعطيل و التشبيه" [5]، وقوله: "آية الولي وكرامته رضاه بما يسخط العوام من مجاري المقدور"[6]، وقوله: "من قال الله أكبر وفي قلبه شيء أكبر منه فقد أكذب نفسه على لسانه، وقوله: "إذا صلح القلب صار مهبط الوحي والأسرار والأنوار والملائكة، وإذا فسد صار مهبط الأباطيل و الظلم و الشياطين" [7].

ويذكر أن الرفاعي التقى بالشيخ عبد القادر الجيلي في بغداد[8]،وكان بينهما معرفة وطيدة.

وللرفاعي موقف واضح من علاقة التصوف بالشريعة، حيث وعظ تلاميذه قائلاً: "لا تقولوا كما يقول بعض المتصوفة: نحن أهل الباطن، وهم أهل الظاهر. هذا الدين الجامع باطنه لبّ ظاهره، وظاهره ظرف باطنه، لولا الظاهر لما بطن. لولا الظاهر لما كان الباطن ولما صحّ. القلب لا يقوم بلا جسد...والقلب نور الجسد...لا تعملوا بالفرق والتفريق بين الظاهر والباطن، فإن ذلك زيغ وبدعة...

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 370.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 249.
(3) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 657.
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 252. العمري، مسالك الابصار، ج 8، ص 188. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 97.
(5) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 197.
(6) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 655.
(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 656.
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 328 -329، 525.

."[1]

ومن أشهر الكرامات التي تنقل عن الرفاعي أنه لما حج سنة 555 هـ وقف تجاه الحجرة النبوية في المدينة المنورة و أنشد:

في حالـة البعد روحـي كنت أرسلها   تقبـل الأرض عنـي وهـي نائبتـي

وهـذه نوبـة الأشبـاح قـد حضرت   فامـدد يمينـك كـي تحظى بها شفتي

فخرجت اليد الشريفة من القبر حتى قبلها والناس ينظرون [2].

و يكاد اتباع الرفاعي يكونون أول من تذكر عنهم الأحوال العجيبة مثل ركوب السباع واللعب بالحيات والنزول في النار وهي تضرم فيطفئونها[3]، وبالرغم من أن الذهبي (ت 748 هـ) يعتبرها احوالاً شيطانية تجددت لأتباع الرفاعي منذ اخذت التتار العراق[4] إلا أن سبط ابن الجوزي (ت 654 هـ) يذكر وجود هذه الاحوال قبل دخول التتار العراق ودون أن يصفها بأنها شيطانية. وهذا يثير تساؤلاً حول الحدّ الفاصل ما بين الكرامات والأحوال الشيطانية. وبالرغم من أن البحث غير معنيّ بالإجابة على هذا التساؤل، إلا ان ما يهم البحث هو إبراز مدى تقبل فئة من الفقهاء لموضوع الكرامات والتي تكاد تشغل حيزاً غير قليل من ادبيات التصوف عامة. وربما كان سبب هذا الاعتراض ان تلك الاحوال كانت تجري علناً على يد الاتباع وربما دون ضرورة مفهومة، بينما كان المعروف فيما مضى ان الكرامات من اختصاص المشايخ الكبار وليس الاتباع. إن حدوث هذه الاحوال علناً على ايدي الاتباع هو من سماتّ التصوف في فترة ما بعد القرن السادس الهجري، وهي فترة انتشر فيها شكل من التصوف عرف لاحقاً باسم الطرق الصوفية.

ويذكر ابن الساعي مايفيد بأن المشيخة الرفيعية (الرفاعية) انتقلت بعد وفاة

---

(1) الرفاعي، احمد بن علي، (ت 578 هـ). البرهان المؤيد، ط (بدون)، (جمع وتحقيق ابراهيم الرفاعي)، دار آل الرفاعي، قنا – مصر، (د. ت.). ص 84.

(2) ابن الساعي، مختصر اخبار الخلفاء، ص 96 – 99. التادفي، قلائد الجواهر، ص 182، نقلاً عن السيوطي في كتابه التنوير في إمكان رؤية النبي. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 652.

(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8،ق 1، ص 370. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 172.

(4) الذهبي، العبر، ج 3، ص 75.

الشيخ احمد الرفاعي إلى سبطه (ابن بنته)[1] ، بينما ذكرت بعض المصادر اللاحقة ان الرفاعي لم يعقب وإنما العقب لأخيه وأولاده يتوارثون المشيخة[2]، وانفرد المناوي بالقول بأن المشيخة انتقلت بعده (اي احمد الرفاعي) إلى ابن اخته[3].

استجد لآل الرفاعي بعد وفاة الشيخ احمد الرفاعي علاقة مع الخلافة العباسية لم تكن موجودة في زمن الشيخ، يقول ابن الساعي: "قد أجمع رأي الخلفاء من بني العباس على تفويض ولاية واسط لآل الرفاعي، فكانوا يتوارثون الولاية عليها، ويرسل الوالي إذ ذاك من قبل الخليفة بشرط كونه تحت نظر شيخ رواق ام عبيدة، وقد لقب الناصر [لدين الله احمد] السيد علي بن عثمان مهذب الدولة، ثم بعد وفاته لقب أخاه السيد عبد الرحيم (ت 604 هـ) ممهد الدولة... " [4]، وفي هذا دلالة على أن الخليفة الناصر كان مهتماً باستقطاب شيوخ التصوف واحتوائهم نظراً لما كانوا يتمتعون به من كثرة اتباع واصحاب في المجتمع، فكان تفويض واسط لهم بمثابة سياسة كان القصد منها ترسيم حركة شعبية اجتماعية لربطها بالخليفة وسلطته كي يعزز دوره كخليفة وكي لا تستقل زعامة الرفاعيين الروحية في حيزها الشعبي.

وقد زار ابن الساعي (ت 674 هـ) في سنة 640 هـ "الرواق الأحمدي" في أم عبيدة وكان شيخ الرواق حينها السيد نجم الدين احمد بن علي الرفاعي "سبط السيد احمد الكبير الرفاعي"، ووصف الرواق فذكر ان فيه الآلوف من الفقراء الذين وفدوا على الرفاعية من أقطار الدنيا " هذا هائم و هذا ساكت، وهذا موله، وهذا عاشق، وهذا غائب، وهذا مطرق، وهذا يقرأ القرأن، وهذا يصلي على النبي ρ، وهذا يذكر الله تعالى، وهذا في خلوته بعبادة ربه، وهذا مشتغل بخدمة الواردين... ويقوم شيخ الرواق بكفاية الجميع من طعام وشراب وكسوة وغير ذلك... و يجلس [شيخ الرواق] كل يوم بعد العصر مجلساً خاصاً يقرأ دروس الفقه للفقراء، وفي الصباح يقرأ لهم درس الأدب وتهذيب الأخلاق..." [5].

---

(1) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 253.
(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 172. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 255. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 7، ص 144.
(3) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 659.
(4) ابن الساعي، مختصر أخبار الخلفاء، ص 119.
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص (ل – م) مقدمة المحقق.

يبدو أن الرواق الرفاعي كان حالة متطورة عن الرباط الصوفي، فكثرة الواردين وسعة الرواق و توارث المشيخة فيه وتسمية "الطائفة" ورعاية الدولة، كل ذلك يدل على بدايات دخول التصوف مرحلة الطرق الصوفية في تلك الفترة.

ومن أشهر تلاميذ الشيخ احمد الرفاعي، ابو الفتح الواسطي احمد بن ابي الغنائم بن صدقة[1] (ت 580 هـ)، الذي أشار عليه الشيخ احمد الرفاعي بالسفر إلى ثغر الاسكندرية فسافر إليها "فظهر حاله وكثرت أولياؤه" [2]، فكان بمثابة الداعي إلى الطريقة الرفاعية هناك.

ومن شيوخ التصوف في بغداد الذين جمعوا بين التصوف و علوم الشريعة عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع المعروف بابن نقطة[3] (ت 583 هـ)، بشر به الشيخ عبد القادر الجيلي قبل زمن، ولبس الخرقة من تلميذ الشيخ الجيلي، أبي عمر عثمان الصريفيني[4]. وصفه الدبيثي بالفقه وقال: "كان منقطعاً في مسجده وعنده جماعة من الفقراء يخدمهم بما يفتح عليه، ويدان لهم، ويبذل جهده"[5]، وذكر ابو شامة أنه كان لابن نقطة" زاوية ببغداد يأوي إليها الفقراء، وكان ديناً جواداً سمحاً لم يكن ببغداد في عصره من يقاومه في التجريد. كان يفتح عليه قبل غروب الشمس بألف دينار فيفرقها و الفقراء صيام لا يدخر لهم منها شيئاً ويقول: نحن لا نعمل بأجرة" [6]، يعني نصوم ولا ندّخر ما نفطر عليه[7].

ويبدو أنه كان لابن نقطة صلة بدار الخلافة حيث كانت والدة الخليفة الناصر لدين الله تحسن الظن به فزوجته بجارية من خواصها، ونقلت معها جهازاً يقدر بعشرة الآف دينار فما انقضت سنة وعند ابن نقطة منه سوى هاون

---

(1) انظر ترجمته في: الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 180. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 489. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 280.
(2) ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص 489.
(3) انظر ترجمته في: ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 28. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 68. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 91-92. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 273 (الرقم1010). تاريخ الاسلام، ج 41، ص 155. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 23 (الرقم 7149). ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 38.
(4) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 91-92.
(5) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 273-274.
(6) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 28. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 23.
(7) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 24.

فجاءه فقير من الصوفية وقال له: لي ثلاثة أيام ما أكلت شيئاً، فأعطاه الهاون وقال: لا تشنع على الله، كل بهذا ثلاثين يوماً [1]، وذكر الذهبي ان أم الخليفة بنت له مسجداً[2].

ولعبد الغني بن نقطة ولد من الحفاظ اسمه ابو بكر محمد (ت 629 هـ) وله من المصنفات كتاب التقييد لمعرفة الرواة والسنن و المسانيد[3].

يبدو من سيرة عبد الغني بن نقطة ان طريقته في التصوف كانت متأثرة بطريقة تصوف الرفاعي التي وصفها بقوله الوارد آنفاً " طريقنا مبنية على ثلاثة أشياء: لا تسأل، ولا تردّ، ولا تدخر"، كما أن طريقة معاملته لأتباعه تدلّ على حذره وحرصه أن لا يكثر اتباعه بسبب مايرد عليه من فتوح فيكون ذلك بمثابة تزييف لمعنى الفقر الصوفي، وهو أمر لم يراعه تلميذه عثمان بن سليمان المطرز [4] (ت 636 هـ) الذي لمح ابن النجار إلى كثرة اتباعه بسبب ما كان يفرقه من الصدقات والاعطيات، التي تصله من ابناء الدنيا وخدم دار الخلافة، على اصحابه حتى استغنى جماعة منهم وصاروا ينفذون التجارات والبضائع إلى البلاد طلباً للكسب ومع هذا فيعطيهم من الصدقات التي تأتيه، بالرغم من أنه لم يدخر لنفسه شيئاً[5].

ومن الصوفية الذين اشتهروا بالحفظ وإسناد الحديث في زمانهم ببغداد ابن سُكينة ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن علي بن عبيد الله[6] (ت607هـ)، الإمام المحدث العالم، مسند العراق وشيخها، الصوفي، الشافعي،

---

(1) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 28.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 155.
(3) المصدر نفسه، ج 41، ص 155. وانظر ترجمة ابنه في كتاب الحوادث، ص 60.
(4) انظر ترجمته في: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 2، ص 143 (الرقم 431). الذهبي، تاريخ الاسلام، 46،295.
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 2، ص 143-144.
(6) انظر ترجمته في: ابن نقطة، كتاب التقييد، ج 2، ص 143 (الرقم 477). ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 355. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ص 212-218 (الرقم 222). أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 70. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 259 (الرقم 950). تاريخ الاسلام، ج 43، ص 252. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 206 (الرقم 7417). السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 324. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 340 (الرقم 647). ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 73. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 73 (الرقم 359). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 48.

الأمين[1]، الفقيه[2]، وكان يُعدّ من الأبدال[3].

صحب جده لأمه ابا البركات اسماعيل بن احمد النيسابوري (ت 541هـ) شيخ الشيوخ، فانتفع بصحبته، ولبس منه خرقة التصوف و تخلق بأخلاقه و تأدب بآدابه، ونظراً لطول عمره وعلوّ إسناده فقد قصده طلاب العلم من سائر الأقطار، وكان لا يخرج من منزله إلا لحضور صلاة الجمعة أو العيد أو الجنازة أو لزيارة صالح حي أو ميت أو لحضور مجلس ذكر، ولم يكن يحضر دور أبناء الدنيا ولا أرباب المناصب في هناء ولا عزاء، وكانت له في القلوب منزلة عظيمة، وقد صحبه ابن النجار قريباً من عشرين سنة ليلاً ونهاراً، وتأدب به وخدمه و قرأ عليه القرأن، ووصفه بأنه كان علماً من أعلام المسلمين[4].

وكان ابن سكينة صديقاً لأبي الفرج بن الجوزي ملازماً لمجالسته ويزوره، وقد سأله ابو الفرج لما عاد من واسط أن يلبس ابنه يوسف (ت 656هـ) خرقة التصوف فألبسه إياها[5]، وقد يدل هذا على ان أبا الفرج بن الجوزي قد غيرّ موقفه تجاه الصوفية في آخر حياته بالرغم مما عرف عنه من نقد لهم وبالرغم من الاختلاف المذهبي بين ابن الجوزي الحنبلي وابن سكينة الشافعي، اللهم إلا إذا كان الجامع بينهما في الصداقة مقتضيات سياسة الخليفة الناصر.

ويذكر ان سبط ابن الجوزي (ت 654هـ) لبس هو أيضاً خرقة التصوف من ابن سكينة[6] وقد يكون ذلك أيضاً بتأثير من جده أبي الفرج بن الجوزي.

وبالرغم مما ذكره ابن النجار عن مجانبة ابن سكينة لأرباب المناصب، يذكر الذهبي ان ابن سكينة ورد دمشق رسولاً في سنة 585هـ [7]، ويستنتج من ذلك ان ابن سكينة لم يكن ينظر إلى الخليفة العباسي على انه من أبناء الدنيا أو ارباب المناصب، خاصة وأن جده ابا البركات اسماعيل وخاله عبد الرحيم

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 252.
(2) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ص 212-218.
(3) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 70، نقلاً عن ابن الدبيثي. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 256. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 325. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 13، ص 73.
(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ص 212-218.
(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 70. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، 2،258. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 494.
(6) الكتبي، محمد بن شاكر، (ت 764 هـ)، فوات الوفيات و الذيل عليها، (تحقيق الدكتور احسان عباس)، دار صادر، بيروت، ج 4، ص 356.
(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 255.

كهذه تسنما منصب شيخ الشيوخ واستعملهما الخليفة سفراء له، فيتوقع أن يتأثر ابن سكينة ببيئة كهذه، وليس هذا مما يحط من قدر الرجل، وإنما يبين طبيعة النظرة آنذاك تجاه مؤسسة الخلافة.

ويذكر ان اثنين من أبناء عبد الوهاب بن سكينة تسنما منصب شيخ الشيوخ وهما عبد الواحد[1] (ت 608هـ)، وعبد الرزاق[2] (ت 635هـ)، وقد انفرد ابن الفوطي بإشارة تفيد بأن عبد الوهاب بين سكينة نفسه كان شيخ الشيوخ في وقته[3].

يبدو أن الصفة الرسمية لشيخ الشيوخ في بغداد آنذاك كادت أن تكون محصورة في جماعة من الأقرباء، وفي هذا دلالة على مكانتهم عند الخليفة، بل وعلى مكانة التصوف في المجتمع البغدادي في تلك الفترة.

ومن أشهر مشايخ التصوف الذين كان لهم أثر في حركة التصوف في بغداد، الشيخ شهاب الدين السهروردي عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه، أبو حفص و ابو عبد الله[4] (539 هـ - 632 هـ)، ويرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه[5]، وكان والده فقيهاً واعظاً وتولى قضاء سهرورد وقتل ظلماً وكان عمر الشهاب حينها ستة أشهر[6].

---

(1) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 357. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ص 152-153. ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 79.

(2) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 357. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 261. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 248.

(3) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، القسم الثاني، 980-981.

(4) أنظر ترجمته في: ابن نقطة، كتاب التقييد، 2،182 (الرقم 524). ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111 (الرقم 1260). أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 163. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 446 (الرقم 496). مجهول، الحوادث، ص 102. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 287 (الرقم 1062). تاريخ الاسلام، ج46، ص 112. العبر، ج 3، ص 213. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 156 (الرقم 161). العمري، مسالك الابصار، ج 8، ص 224 (الرقم 58). اليافعي، مرآة الجنان، ج 4، ص 63. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 338. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 342 (الرقم 651) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 162. ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص 262. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 102 (الرقم 381). الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 639 (الرقم 500) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 2، ص 144 (الرقم 574). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 268. وتجدر الإشارة إلى ان السهروردي هذا هو غير السهروردي المقتول شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك (ت 586 هـ) الذي قتل في حلب بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبي، ويمكن الرجوع إلى ترجمته في وفيات الأعيان، ج 6، ص 268 (الرقم 813)، وشذرات الذهب، ج 6، ص 476.

(5) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 446. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 112، 115.

(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 113، نقلاً عن ابن النجار.

ولد شهاب الدين بسهرورد وقدم بغداد في صباه وصحب عمه ابا النجيب عبد القاهر السهروردي (ت 563 هـ) وعنه أخذ التصوف و الوعظ، كما صحب الشيخ عبد القادر الجيلي[1]، وكان فقيهاً شافعي المذهب[2]، قرأ الفقه والخلاف والعربية وسمع الحديث" وحصل من العلم ما لا بد منه، ثم انقطع عن الناس، ولازم الخلوة، واشتغل بإدامة الصيام و القيام والذكر وتلاوة القرأن إلى أن خطر له عند علوّ سِنّهِ أن يظهر للناس ويتكلم عليهم فعقد مجلس الوعظ بمدرسة عمه على شاطئ دجلة... وحضر عنده خلق كثير، وظهر له قبول عظيم من الخاص والعام، واشتهر اسمه وقصده المريدون من سائر الأقطار"[3].

ولإعطاء فكرة عما كان يجري في مجلس وعظه، يذكر ابن خلكان أنه أنشد يوماً على الكرسي:

لا تسقنـي وحـدي فمـا عـودتنـي ... أنـي أشـح بهـا علـى جُلاسـي

انـت الكريـم، ولا يليـق تكـرّمـاً ... أن يعبـر النـدمـاء دور الكـاسِ

قال: فتواجد الناس لذلك، وقطعت شعور كثيرة وتاب جمع كبير[4].

وقد كان هذا أمراً معتاداً في مجلس وعظ الصوفية الكبار، فهو في شعره يتوجه إلى الله تعالي كي يذيق الحاضرين في المجلس من حال الوجد الذي هو فيه، فلما ذاقوا تواجدوا نشوة، وقام جماعة منهم يقطعون شعورهم كناية عن التوبة إلى الله.

ومن رقيق شعره الذي يعبر عن مواجيده حيث يصف نفسه بوصف النبي يعقوب المحب ومحبوبه بوصف النبي يوسف عليهما السلام وهي علاقة طالما تمثلها الصوفية في اقوالهم واشعارهم ليعبروا بها عن احوال المحبة التي تنزل بهم، يقول السهروردي في احد مجالسه:

---

(1) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446.
(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446.
(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، 111-112.
(4) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446.

مافـي الصحــاب أخـو وجدٍ تطارحـه   إلاّ محـب لـه فـي الركـب محبـوب

فقام له شاب وكان في المجلس فأنشده:

كأنمـــا يوســف فـــي كـــل راحلـــةٍ   ولـه فـي كـل بيـت منـه يعقـوب

فصاح الشيخ السهروردي ونزل عن المنبر وقصد الشاب ليعتذر إليه، فلم يجده، ووجد مكانه حفرة فيها دم كثير من كثرة ما كان يفحص برجليه عند إنشاد الشيخ البيت[1].

وكان الشهاب كثير الحج، وربما جاور في بعض حججه[2]، وذلك على عادة كثير من الصوفية.

وكان ذا مروءة و إغاثة للملهوفين وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر[3]، وكان هذا بعضاً من إسهامات الصوفية في الحياة الاجتماعية ببغداد.

ومن أبرز إسهاماتهم الأخرى توبة العصاة على أيديهم، يقول ابن النجار: "وظهرت بركة انفاسه على خلق كثير من العصاة فتابوا وانابوا إلى الله عز وجل وحسنت طرائقهم، وصار له أصحاب وأتباع كالنجوم يُعرفون أينما كانوا"[4].

ويذكر ابن نقطة الذي عاصر شهاب الدين السهروردي ومات قبله سنة 629 هـ، "وكان [اي شهاب الدين] شيخ العراق في وقته"[5]، وذكر ابن النجار انه "كان شيخ وقته في علم الحقيقة وطريق التصوف، وإليه انتهت الرئاسة في تربية المريدين ودعاء الخلق إلى الله عز وجل، وسلوك طريق العبادة و الزهد في الدنيا" [6].

إن رجلاً هذا مقامه ومكانته عند أهل زمانه حريّ بالخليفة الناصر لدين الله ان ينظر إليه باهتمام ليستفيد من شهرته وكثرة اتباعه وطاعة الناس له، في ترتيب أمور الصوفية و تنظيمهم في رباطاتهم، خاصة وأنهم قد اصبحوا تياراً اجتماعياً واضحاً لهم تأثيرهم الكبير في المجتمع البغدادي خاصة، والاسلامي

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 162.
(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 447.
(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 162.
(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، 111-112.
(5) ابن نقطة، كتاب التقييد، ج 2، ص 183.
(6) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، 111.

عامة، لاسيما وأن حركة التصوف في القرن السادس الهجري قد أخذت دفعة قوية من رجال الفقة والعلوم الشرعية عامة جعلت من تأثير التصوف في الحياة الاجتماعية تأثيراً مضاعفاً.

وهكذا، صار السهروردي شيخ الشيوخ ببغداد[1]، وقد وصف الباحث عبد المنعم رشاد محمد الموقع الذي بلغه السهروردي عند الناصر لدين الله بانه كان "شبيهاً بمستشار روحي للخليفة[2]"، وولاه الخليفة عدداً من الربط الصوفية ببغداد و أرسله في عدد من السفارات وأجلس للوعظ، ففي سنة 579 هـ افتتح رباط المأمونية ورتب السهروردي شيخاً به ووقفت عليه الوقوف النفيسة[3]، وفي سنة 588هـ ارسله الخليفة إلى زعيم أخلاط بكتمر[4]، وفي سنة 599 هـ تكامل بناء الرباط المستجد بالمرزبانية على شاطئ نهر عيسى، وسُلم إلى الشيخ شهاب الدين السهروردي فسكنه مع جماعة من الصوفية، وأجرى لهم جميع ما يحتاجون إليه[5]، وفي سنة601هـ أجلس السهروردي للوعظ بباب بدر[6]. وكان الخليفة يخرج السهروردي لاستقبال كبار المبعوثين من الممالك[7]، كما ارسله الخليفة سنة 604هـ في جماعة من المبعوثين إلى السلطان العادل ابي بكر سلطان مصر والشام ليُلبسه وولديه المعظم و الأشرف وكبار دولته الخلع من الخليفة[8]، ولما عاد السهروردي إلى بغداد من هذه المهمة نقم عليه بسبب قبوله أموالاً وعطايا من حكام الشام " وأخذ منه الربط التي كانت بيده رباط الزوزني والمرزبانية، ومنع من الوعظ، فقال: ما قبلت هذه الأموال إلاّ لأفرقها على الفقراء ببغداد. وشرع يُفرق الأموال والثياب في الزوايا والربط"[9]، وقد دافع سبط ابن الجوزي عن موقف السهروردي فقال" وقد أغنى كثيراً من فقراء المسلمين بالشام و العراق، والأموال كلها للمسلمين فقد صُرفت إلى ارباب الاستحقاق "[10]، وقد أشار ابن النجار إلى ذلك فقال: "وكان [شهاب

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 103.

(2) Muhamad, Abdul Munim Rashad, The Abbaside Caliphate (575/1179-656/1258). Unpuplished thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. The School of Oriental and African Studies/ The University of London (SOAS), 1963. PP.132.

(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 50.

(4) المصدر نفسه، ج 41، ص 77.

(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 32-33. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 99.

(6) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 145.

(7) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 60.

(8) المصدر نفسه، ص 63.

(9) المصدر نفسه، ص 64. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 21.

(10) المصدر نفسه، ص 65، نقلاً عن سبط ابن الجوزي.

الدين السهروردي] تامّ المروءة كبير النفس، ليس للمال عنده قدر ولو حصل له ألوف كثيرة من المال فأنفقها ولم يدخر منها شيئاً، ومات ولم يخلّف كفناً ولا أشياء من أسباب الدنيا "[1].

ولكن يبدو أنه بعد تلك الحادثة أعيد الاعتبار للسهروردي، فأرسله الخليفة سنة 612هـ رسولاً إلى دمشق[2]، وهذا يدل على أن الخليفة لم يكن ليستغني عنه بحال، وخاصة بعد قيام الناصر بإعادة تنظيم الفتوة في بداية القرن السابع الهجري، حيث كان يرسل لباس الفتوة إلى الملوك و الأمراء، وكان بحاجة إلى سفير له قبول عندهم لإلباسهم لباس الفتوة.

ويذكر أيضاً أن الخليفة الناصر انفذ لعلاء الدين كيقباذ السلجوقي (ت634هـ) سلطان الروم، أنفذ له الخلع على يد الشيخ السهروردي[3]، كما أرسل إلى إربل أيضاً، وعقد بها مجلس الوعظ[4].

لقد كان الشيخ شهاب الدين السهروردي يتمتع بمنزلة كبيرة عند الملوك و الأمراء ليس فقط بسبب مكانة مرسله، الخليفة الناصر، بل أيضاً لشهرته وكثرة اتباعه وحرمته لدى أهل الديانة في كل قطر، قال ابن النجار: "ورأى [السهروردي] من الجاه والحرمة عند ملوك الأطراف مالم يره احد من أبناء جنسه"[5]، وقال صاحب الحوادث: "وكان الملوك الذين يرد عليهم يبالغون في إكرامه وتعظيمه واحترامه اعتقاداً فيه وتبركاً "[6].

ويدل على ثقة الخليفة الناصر بكفاءة السهروردي وحُرمته لدى الملوك أنه ارسله في أصعب المهمات، إلى السلطان علاء الدين خوارزم شاه محمد بن تكش (ت 617هـ) سنة 614هـ عندما قدم همذان قاصداً بغداد بجيوشه ليطالب بما كان للسلاجقة من حكم وملك ببغداد، فأرسل إليه السهروردي مدافعاً، وبالرغم من فشل سفارة السهروردي في ارجاع خوارزم شاه عن بغداد وما آل إليه الأمر من رجوعه عن بغداد لأسباب أخرى، إلا أن المصادر تورد روايتين حول موقف خوارزم شاه من السهروردي، في إحداها أنه أهانه ولم يأذن له في القعود، وفي الأخرى انه "كان عند السلطان من حسن الاعتقاد برفيع منزلته ما

---

(1) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، 112.
(2) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 89.
(3) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4،القسم الثاني، 1074.
(4) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 447.
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، 111-112.
(6) مجهول، الحوادث، ص 103.

أوجب تخصيصه بمزيد الاكرام ومزية الاحترام تمييزاً له عن سائر الرسل الواردة عليه من الديوان، فوقف قائماً في صحن الدار ثم أذن للشيخ في الدخول" [1]، "فتلقاه السلطان وعظمه لشهرة اسمه ووقف قائماً حتى دخل"[2].

يستنتج من ذلك ان الشهاب السهروردي كان سفيراً للخلافة وله من الحرمة العظيمة لدى السلاطين والملوك ما لم تبلغه حرمة أحد من رسل الخلافة، وذلك لشهرة اسمه في البلاد ولاعتقاد الملوك في ولايته، وهذا يفسر سبب حاجة الخلافة لأمثال السهروردي في السفارات الخارجية، والحاجة لأمثاله في الشئون الداخلية لا تقل عن ذلك.

وقد يسأل في هذا السياق: ما الذي يجعل لرجل صوفي كالسهروردي كل هذه الشهرة في البلاد والحرمة لدى العامة والخاصة والقريب والبعيد؟ ان الإجابة على هذا السؤال لن تستثني ثلاثة أمور: كراماتهم وتلاميذهم ومصنفاتهم، وربما يُضاف إليها كثرة اسفارهم.

وللشهاب السهروردي عدد من المصنفات بعضها أشهر من بعض. فأشهر مصنفاته "عوارف المعارف"[3]، وقد ذكر ابن النجار ان للسهروردي كتاباً سماه "مغاني المعاني"[4]شرح فيه احوال القوم وآدابهم، وحدّث به مراراً، وقد قدّر الذهبي انه نفس كتاب عوارف المعارف[5]، وكان قد صنف كتابه العوارف في مكة المكرمة[6]، وقد بلغ من شهرة الكتاب انه لا يذكر السهروردي إلا ويقال "صاحب العوارف". واكثر ما يميز الكتاب عما سبقه من كتب التصوف انه يضع قواعد وضوابط لحياة الصوفية في الربط والزوايا، وهو أمر لم يسبق إليه، وفيه دلالة على مدى انتشار الربط الصوفية آنذاك وتكاثرها حتى دعت الحاجة إلى وضع كتاب ينظم شئونها ويضبط أمورها كالعوارف. وقد صار الكتاب لاحقاً المقرر الاساسي للطريقة السهروردية[7].

---

(1) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 100-101. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 10-12.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 2، ص 200-201.

(3) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446.

(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 112. ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 156-157.

(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 114.

(6) اليافعي، مرآة الجنان، ج 4، ص 63. نفحات الأنس، ج 2، ص 640.

(7) Arburry, Sufism, p.86.

وقد أملى السهروردي في آخر عمره كتاباً في الردّ على الفلاسفة[1] هو كتاب "كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية"[2]، وقد أملاه سنة 621 هـ ولم يكتبه بيده لضعف بصره[3]. وله كتاب آخر بعنوان "أعلام التقى"[4].

وقد أضر السهروردي في آخر عمره وأقعد، وحج وهو على هذه الحالة محمولاً في المحفة[5]، وهذا يدل على مدى إخلاص اتباعه وحبهم له، قال المناوي "كانت محفته تحمل على أعناق الرجال من العراق إلى البيت الحرام"[6].

وقد التقى الشهاب السهروردي بعدد من مشاهير شيوخ التصوف في زمانه مثل محي الدين بن عربي، وعمر بن الفارض. فيذكر ان محي الدين بن عربي، محمد بن علي الأندلسي (ت 638هـ) دخل بغداد سنة 601هـ وسنة 608هـ[7] وحدث بها بشي من مصنفاته[8]، وقد اجتمع بالشهاب السهروردي فنظر كل منهما إلى الآخر و تفرقا دون أن يتكلما، فسئل ابن عربي عن السهروردي فقال: رجل مملوء من قرنه إلى قدمه من السنة، وسئل السهروردي عن ابن عربي فقال: هو بحر الحقائق[9].

كما التقى السهروردي بعمر بن الفارض (ت 632 هـ) في الحج، ولما رأى السهروردي ازدحام الناس عليه في المطاف قال في نفسه: هل انا عند الله كما يظن هؤلاء فيّ؟ فخاطبه ابن الفارض بقوله:

أهلاً بما لم اكن أهلاً لموقعه	قول المبشر بعد اليأس بالفرج
لك البشارة فاخلع ما عليك فقد	ذُكرتَ ثمّ على ما فيك من عوج

(1) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 112. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 114.
(2) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 640.
(3) السهروردي، شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد، (ت 632 هـ). كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الايمانية، ط 1، (تحقيق وتعليق الدكتورة عائشة يوسف المناعي)، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع والترجمة، القاهرة، 1999. ص 227-228.
(4) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 640، وقد سماه في موقع آخر " أعلام الهدى و عقيدة ارباب التقى ". ج 1، ص 39.
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 112.
(6) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 2، ص 145.
(7) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4، ص 127، نقلاً عن ابن النجار.
(8) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 332.
(9) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 728. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 337-339.

فتواجد السهروردي ومن معه وخلع ومن معه على ابن الفارض اربعمائة خلعة[1].

توفي الشهاب السهروردي ودفن بالوردية[2]، في تربة عملت له هناك على جادة سور الظفرية[3]، وهذه التربة قائمة إلى اليوم[4]، وقد صدقت فيه فراسة الشيخ عبد القادر الجيلي حينما قال له وهو لا يزال شاباً: "أنت آخر المشهورين بالعراق"[5]، وقال ابن خلكان: "لم يكن في آخر عمره في عصره مثله"[6]، وقال الذهبي: "ولم يخلف بعده مثله" [7].

وللشهاب السهروردي أصحاب وأتباع كثر منتشرون، قال ابن النجار: " وصار له اصحاب واتباع كالنجوم يعرفون أينما كانوا"، وقد ذكر ابن النجار عن نفسه انه قرأ عليه كثيراً وصحبه مدة[8]. ولبس شمس الدين الذهبي (ت 748 هـ) الخرقة السهروردية عن طريق احد تلاميذ السهروردي[9].

ومن أشهر تلاميذ الشهاب السهروردي الذين لبسوا منه خرقة التصوف الامام ثابت بن تاوان، نجم الدين التفليسي[10] (ت 631هـ)، كان من كبار اصحاب الشيخ شهاب الدين السهروردي، وقد "أذن له [السهروردي] أن يصلح ما رأى في تصانيفه من خلل"، وكان صوفياً جليلاً معظماً، له معرفة بالفقه والاصول والعربية والاخبار والشعر والسلوك، وكان صاحب رياضات ومجاهدات، وقد دخل مصر رسولاً من الديوان العزيز[11].

---

(1) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 722. المناوي، الطبقات الكبرى، ج 2، ص 146.
(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 448.
(3) مجهول، الحوادث، ص 103.
(4) جواد، الدكتور مصطفى، وسوسة، الدكتور احمد، دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1958. ص 122.
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 71-72. اليافعي، مرآة الجنان، ج 4، ص 65. الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 640.
(6) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446.
(7) الذهبي، العبر، ج 3، ص 213.
(8) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112.
(9) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 115.
(10) انظر ترجمته في: الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 57. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 290.
(11) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 57-58. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 290.

وذكر له الصفدي أشعاراً، منها ما يدلّ على موقفه في زمنه تجاه المأكل، حله
و حرامه، حيث قال:

اشتبهـــت فـــي وقتنـــا الطعمـــه   لا نعـرف الحـل مــن الحُـرمــه

لكـــن يـــد أقصـــر مـــن غيرهـــا   ولقمـــةٌ أصغـــر مـــن لقمـــه[1]

وممن صحب السهروردي، الفقيه الحنفي عمر بن محمد بن عمر (ت632هـ)، من اهل فرغانة، دخل بغداد شاباً وصحب الشيخ السهروردي مدة، ثم سافر إلى البطيحة وصاهر ابن الرفاعي، وقد ولي التدريس بالمدرسة المستنصرية لما فتحت سنة 631 هـ، وكان إماماً في الفقه والاصول والخلاف وعلم الكلام والعربية، "وقدمه في الزهد والرياضات والمجاهدات والحقيقة والطريقة ثابتة متمكنة"، وله شعر، فمنه قوله:

النهـي والنصـح فـرض قولـه وقبولـه   طـوبـــى لقائلـــه المحـق وقابلـه[2]

ومن اصحاب الشهاب السهروردي، أبو طالب اليزدي سعد بن مظفر بن مطهر[3] (ت 637هـ)، نزل بغداد قادماً من يزد، فتفقه بالنظامية على مذهب الشافعي، وصحب الشهاب السهروردي وتخرج به، ورافقه في سفاراته إلى الملك العادل بالشام، والملك الظاهر غازي بحلب، ثم ارسله المستنصر رسولاً إلى الملك الناصر يوسف بن محمد، ولما عاد إلى بغداد رتب شيخاً برباط الارجوانية ورباط السلجوقية، وحج مراراً على قدم التجريد، ويذكر انه لما صحب السهروردي وسكن معه برباط الزوزني "ترك الفقه وسلك طريق الزهد والخلوة والرياضة والمجاهدة" [4] وذلك على قاعدة "تفقه ثم اعتزل" التي رسخها الشيخ عبد القادر الجيلي في ذلك العصر. وقد روسل به إلى الملوك و الأطراف مراراً.

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 290.
(2) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 115-116.
(3) انظر ترجمته في: ابن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 4275. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 147.
(4) ابن أبي جرادة، بغية الطلب، ج 9، ص 4275-4276.

ومن اصحاب السهروردي، محمد بن غانم الاصفهاني الكاغدي[1] (ت650هـ)، قدم بغداد شاباً، وصحب الشهاب السهروردي وانتفع به وتقدم على اكثر اصحابه، وبعد وفاة السهروردي عني بالوعظ، وكان حسن الاستنباط لمعاني القرآن، وله تصانيف وكلام عال على طريقة القوم[2].

وقد أورد ابن كثير بعضاً من كلامه في الوعظ، والذي يعطي صورة عن طبيعة وعظ الصوفية، فمنه قوله: "العالم كالذرة في فضاء عظمته، والذرة كالعالم في كتاب حكمته.... استار الليل مسدولة، وشموع الكواكب مشعولة، وأعين الرقباء عن المشتاقين مشغولة... ما هذه الوقعة والحبيب قد فتح الباب؟ ما هذه الفترة والمولى قد خرق صاحب الحجاب؟

وقوفـــي بأكنـــاف العقيـــق عقـــوق	إذا لـم أرد و الـدمـع فيـه عقيـق
إذا لـم أمـت شوقـاً إلـى ساكن الحمـى	فمـــا أنـــا فيمـــا أدعيـــه صـــدوق
تكاثـرت الدعـوى على الحب فاستوى	أسيـر صبابـات الهـوى وطليـق[3]

ومن مشاهير الذين لبسوا خرقة التصوف من الشهاب السهروردي، الشيخ عز الدين بن عبد السلام[4] (578 – 660هـ)، "شيخ الاسلام والمسلمين، وأحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة"[5]، "لبس خرقة التصوف من الشيخ شهاب الدين السهروردي وأخذ عنه... وقد كانت للشيخ عز الدين اليد الطولى في التصوف و تصانيفه قاضية بذلك" [6].

والعز أشهر من أن يورد له ترجمة قصيرة هنا، فلتنظر ترجمته في مظانّها. ويكتفي للدلالة على مكانته في زمانه، إيراد قول الملك الظاهر لما مرّت جنازة عز الدين وشاهد الملك كثرة الناس الذين شيعوها، حيث قال: "اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه

(1) انظر ترجمته في: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، القسم الثاني، 843 (الرقم 1236). ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 214.
(2) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، 4، القسم الثاني، 843.
(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 214-215.
(4) انظر ترجمته في: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 209-245. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 84 (الرقم 813). ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 137 (الرقم 412).
(5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 209.
(6) المصدر نفسه، ج 8، ص 214-215.

لانتزع الملك مني" [1].

ويذكر ان العز رحل إلى بغداد سنة 597 هـ فاقام بها أشهراً [2]، وربما هناك لبس الخرقة من السهروردي.

ومن مشاهير اصحاب السهروردي، ظهير الدين الزنجاني محمود بن عبيد الله[3] (593 – 674هـ)، الفقيه الشافعي المفتي أحد مشايخ الصوفية، صحب شهاب الدين السهروردي.

وروى عنه[4]، وحدث بكتاب عوارف المعارف عن مصنفه السهروردي[5]، وكان إمام المدرسة التقوية بدمشق[6].

ومن الذين لبسوا خرقة التصوف من الشهاب السهروردي، ابن الساعي، تاج الدين أبو طالب علي بن أنجب[7] (593 – 673هـ)، كان فقيهاً، قارئاً بالسبع، محدثاً، مؤرخاً شاعراً، له مصنفات كثيرة في التفسير والفقه والتاريخ وغيرها[8]. كان خازن الكتب بالمدرسة النظامية، وقد "صحب المشائخ و الزهاد، ولبس من السهروردي في سنة 608 هـ... واشتهر بعلم التاريخ " [9].

وممن انتمى إلى السهروردي، علي بن بزغش الشيرازي (ت 678هـ)، من أبناء التجار والاغنياء الكبار، لبس خرقة من الشيخ، ورجع بإذنه إلى شيراز وبنى خانقاه وجلس فيها لإرشاد الطالبين، وخلفه فيها ابنه عبد الرحمن (ت 716هـ) الذي ترجم كتاب عوارف المعارف إلى الفارسية أو التركية[10]، وفي هذا دلالة على سعة انتشار الكتاب بلغات غير العربية.

---

(1) المصدر نفسه، ج 8، ص 215. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 85.
(2) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 138.
(3) انظر ترجمته في: الذهبي، العبر، ج 3، ص 328. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 370. السلامي، محمد بن رافع، (ت 774 هـ). تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار، ط 2، (صححه وعلق حواشيه المحامي عباس العزاوي)، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2000. ص 173 (الرقم 183). ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 600.
(4) الذهبي، العبر، ج 3، ص 328.
(5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 370-371.
(6) الذهبي، العبر، ج 3، ص 328.
(7) انظر ترجمته في: الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 347 (الرقم 660). السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 110 (الرقم 116). ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 178 (الرقم 441).
(8) الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 347.
(9) السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 110-111.
(10) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 641-643.

وذكر الجامي أن السهروردي كان يرسل خرق التصوف إلى اكابر شيراز على يد بعض تلاميذه، وأجاز لتلاميذه إلباس الخرقة لمن يشاؤون[1]، وكانت هذه احدى وسائل نشر التصوف في البلاد.

وممن لبس خرقة السهروردي، الشيخ قطب الدين بن القسطلاني، محمد بن احمد[2](614- 686هـ)، الفقيه المحدث الاديب الصوفي، سمع الحديث من السهروردي، ولبس منه خرقة التصوف، وولي مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة[3]، وسمع من السهروردي كتاب عوارف المعارف، وصنف في الحديث والزهد و التصوف، "وكان أحد الأئمة المشهورين والصلحاء المذكورين... [و] كثير من الناس له فيه اعتقاد" [4].

ومن مشاهير تلاميذ السهروردي، الامام عز الدين الفاروتي احمد بن إبراهيم بن عمر[5] الواسطي الشافعي المقرئ الصوفي، شيخ العراق (614– 694هـ)، ولد بواسط[6] ونشأ بها وصحب الشيخ الشهاب السهروردي ولبس منه الخرقة[7]، "كان شيخاً عالماً إماماً فاضلاً فقيهاً مفتياً زاهداً عابداً ورعاً عارفاً... خطيباً واعظاً خيراً صالحاً"، قدم الشام فولي مشيخة دار الحديث الظاهرية، ثم ولي خطابة البلد[8]، قال ابن كثير: "وخلف ألفي مجلدة ومائتي مجلدة " [9].

وقد لبس منه الخرقة كثيرون، وكان كبير القدر، وافر الحرمة، له القبول التام من الخواص والعوام[10].

كما لبس خرقة السهروردي، محي الدين بن الدميري، عبد الرحيم بن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 648.

(2) انظر ترجمته في: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 43. السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 139 (الرقم 148).

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 43-44.

(4) السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 139-140.

(5) انظر ترجمته في: الذهبي، العبر، ج 3، ص 382. الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 143. السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 160. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 403. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 202. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 743.

(6) واسط: لتوسطها بين الكوفة و البصرة والأهواز. لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 59.

(7) الاسنوي، طبقات الشافعية، ج 2، ص 143.

(8) السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 16-17.

(9) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 404.

(10) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 2، ص 203-204.

عبد المنعم اللخمي المصري (603– 695هـ)، وكان من كبار المسندين[1]. ولبسها أيضاً الأبرقوهي أحمد بن اسحق المصري (615 – 701هـ) لبس الخرقة سنة 630هـ، انتهى إليه علو الاسناد، وكان له اتباع ومريدون ألبسهم الخرقة عن السهروردي وسمع منه الحديث علماء و أئمة[2].

وقد صحب السهروردي ولبس خرقة التصوف منه رجال من مختلف بلاد الاسلام، مثل زكريا المولتاني[3]، والشيخ محمد اليمني الذي لبس الخرقة من السهروردي ورجع إلى بلاده وألبس الخرقة هناك[4].

وتقول المستشرقة شيمل ان كثيراً من تلاميذ الشهاب السهروردي وصلوا إلى الهند في بدايات القرن الثالث عشر الميلادي، ومن بين هؤلاء جلال الدين التبريزي الذي وصل إلى بنغلاديش ومات هناك سنة 1244م، وتقول "ولا تزال تلك الطريقة [السهروردية] مزدهرة هناك حتى الآن" [5]، وعن كتابه "عوارف المعارف" تقول انه صار من المراجع الاساسية التي تدرس في المدارس الهندية، وقد أسهم كتابه هذا في انتشار السهروردية في الهند [6].

لقد أسهمت مصنفات السهروردي وتلاميذه في نشر التصوف في مختلف بلاد الاسلام، وامتد أثر تلاميذه المباشر إلى أواخر القرن السابع الهجري، وقد اصبحت السهروردية لاحقاً طريقة صوفية لها انتشارها واستمرارها إلى جانب الطرق الكبرى الاخرى كالقادرية والرفاعية وغيرها. وقد حمل تلاميذ السهروردي بصمة التصوف البغدادي في القرن السادس والمتمثلة بتصوف الفقهاء.

لقد كان في بغداد شيوخ تصوف آخرون لهم شهرتهم و تأثيرهم في الحياة العامة وفي المجتمع، وأبرز أؤلئك شيوخ الربط الصوفية، ولكن لدواعي تجنب التكرار سوف يقوم الباحث بالإتيان على شيء من ذكرهم عند الكلام في موضوع الربط ضمن الفصل الخاص بالمؤسسات الصوفية.

لقد سعى البحث من خلال تراجم شيوخ التصوف إلى إعطاء صورة حية لما كان يمثله التصوف في بغداد في القرن السادس الهجري، كما سعى لإبراز أهم السمات التي ميزت متصوفة القرن السادس عمن سبقهم، ومن جانب آخر

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 199.

(2) السلامي، تاريخ علماء بغداد، ص 18-19.

(3) الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 676.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 645. اليافعي، مرآة الجنان، ج 4، ص 65.

(5) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 398.

(6) المرجع نفسه، ص 277-278.

سعى البحث إلى إبراز ملامح الاستمرارية في حركة التصوف والتي انتقلت من القرن الخامس إلى القرن السادس الهجري.

إن الحديث عن رجال التصوف يعطي صورة عن الافراد، أما الحديث عن المؤسسات فإنه يلقي ضوءاً على المنحى الجماعي والسلك الناظم لأولئك الافراد ضمن أعراف وضوابط عامة شملتهم، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثاني

مؤسسات الصوفية
في بغداد
في القرن السادس الهجري

الفصل الثاني

مؤسسات الصوفية في بغداد في القرن السادس الهجري

إذا كان تصوف الفقهاء ليس بالأمر الجديد على التصوف فإنه أخذ مداه في القرن السادس الهجري، وقد عُبّر عنه بظاهرة غير مسبوقة في تاريخ التصوف تنم عن عودة التقاء التيارين وهي ظاهرة بناء الربط إلى جانب المدارس، وهو تعبير مؤسسي عن ظاهرة اجتماعية وثقافية.

وتبين من الفصل السابق ايضاً أن المؤسسة الرسمية ببغداد اعترفت بالتصوف بوصفه فرعاً مقبولاً من فروع علوم الدين .

وقد ترافق اضمحلال الدولة البويهية ودخول السلاجقة إلى بغداد مع بدء خروج التصوف إلى العلن بعد ان كان مبتعداً عن ساحة الأحداث .

ولوحظ تراجع حدة الموقف الحنبلي الرافض للتصوف، وذلك بتأثير فقهاء متصوفة من الحنابلة كالجيلي وغير حنابلة قاموا بانتشال التصوف من بين براثن الخصومة بين الاشاعرة – الذين وجدوا سنداً قوياً من الوزير السلجوقي نظام الملك – و الحنابلة.

وفي ظل رعاية الدولة نشأ في بغداد – وغيرها – عدد من المؤسسات الصوفية التى كان من شأنها الانتقال بجانب من جوانب التصوف – بما هو حركة شعبية – إلى مؤسسات شعبية وشبه رسمية شكلت مع مرور الوقت حلقة وصل بين المؤسسة الرسمية و التصوف.

ومن هذه المؤسسات: الربط والزوايا الصوفية، و مؤسسة شيخ الشيوخ، والمدارس التي انشأها بعض شيوخ التصوف ببغداد بجانب ربطهم، وخزائن الكتب التي احتوت عليها تلك الربط، والطرق الصوفية بما هي تطور حادث وإن كان متأخراً في حركة التصوف والتي زرعت بذورها في القرن السادس الهجري ببغداد، واخيراً هناك العلاقة المحورية و المستمرة بين الشيخ والمريد بما هي علاقة في صميم حركة التصوف والتي من خلالها استمر التصوف و انتشر في القرون التالية .

إن إحتواء جانب من التصوف – بما هو حركة شعبية – ضمن مؤسسات رسمية او شبه رسمية أسهم في تمكين الدولة من التأثير على تلك الجوانب من

التصوف و توجيهها لخدمة المقاصد السياسية للمؤسسة الرسمية، فحسبما يقول ترمنغهام فإن" المؤسسة institution هي وسيلة سيطرة" [1].

لقد سعى الباحث إلى معالجة حركة التصوف من حيث انطواؤها على معالم استمرار ومعالم تطور وتغير، وقد تمثلت معالم الاستمرار اكثر ما تمثلت في الخطاب الصوفي عامة – والتي سيأتي البحث عليها في الفصل التالي – كما تمثلت في العلاقة المحورية بين الشيخ و المريد، ولذلك اعتمد الباحث أقوال قدماء الصوفية بقدر اعتماده أقوال متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري دون كبير تمييز بينهم وذلك بهدف بسط مضامين تلك العلاقة .

أما معالم التطور و التغير في التصوف البغدادي في القرن السادس الهجري فتمثلت في نشوء الربط و الزوايا ورعاية الدولة لعدد كبير منها رغم بقاء قسم منها بعيداً عن سيطرة الدولة إذ بادر إلى إنشائه أفراد من الصوفية استقلوا بربطهم وتلاميذهم، وكانت مؤسسة شيخ الشيوخ معلماً من معالم التطور الحادث في حركة التصوف وكان للدولة أكبر الدور في إحداثها. وتعتبر الطرق الصوفية، التي نشأت بعد القرن السادس الهجري، معلماً آخر من معالم التطور الحادث في حركة التصوف، وهو تطور وجدت بذوره في القرن السادس ببغداد، واستمر بعد ذلك حتى كادت الطرق الصوفية ان تكون الحامل الوحيد للتصوف في تاريخ الاسلام .

لقد أسهمت ملامح التطور هذه في نقل التصوف من حالته الشعبية إلى حالة مؤسسية لها نظامها و ضوابطها. فما كان للمؤسسة الرسمية ان تنشئ الربط و تنفق عليها الأموال إلا بعد ان ثبت نجاحها شعبياً [2].

وهنا تبرز إشكالية مفادها ان التصوف يتميز عن غيره من فروع الدين بأنه يقوم على الذوق والوجدان، وهو أمر روحي فردي، فكيف يمكن احتواؤه في مؤسسة، رسمية كانت أو مدنية ؟ ولذلك لم يجد الباحث محيصاً عن التمييز بين جوانب التصوف التي نحت بها الدولة منحىً رسمياً وبين تلك الجوانب التي استمرت مستقلة عن الجهات الرسمية، وهي الجوانب التي استمرت بوصفها مكوناً من مكونات الأمة، بينما طرأ على الجوانب الرسمية من التصوف حالات

---

(1) Trimingham, J.S; (1971). The Sufi Orders in Islam,London: Oxford University Press. pp.8

(2) مقدسي، نشأة الكليات، ص 36 .

من التطور انتهت ببعضها إلى الجمود وربما الاندثار كالخانقاه مثلاً التي افسحت الطريق للتكية في العصر العثماني .

إن الأساس الذي قام عليه المنحى الرسمي في المؤسسة الصوفية في القرن الخامس، وبشكل أوضح في القرن السادس الهجري، هو الوقف. قال ابن تيمية:" وأحدثت المدارس لأهل العلم، و أحدثت الربط و الخوانق لأهل التعبد، وأظن مبدأ انتشار ذلك في دولة السلاجقة، فأول ما بنيت المدارس والرباطات للمساكين ووقفت عليها وقوف تجري على أهلها في وزارة نظام الملك، وأما قبل ذلك فقد وجد ذكر المدارس وذكر الربط، لكن ما أظن كان موقوفاً عليها لأهلها، وإنما كانت مساكن مختصة" [1]. والوقف" هو حبس العين و تسبيل ثمرتها ... فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة، ولا تنتقل بالميراث، وصرف منفعتها لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقف" [2]. ويؤكد الدوري أن" مؤسسات التعليم قبل المدرسة [كانت] أهلية، في المساجد و الكتاتيب ودور العلم والمكتبات والربط والزوايا ويعتمد اكثرها على الهبات وخصص لبعضها الاوقاف. واستندت المدارس اساساً إلى الأوقاف المخصصة لها منذ البداية"[3]، وهذا ينطبق أيضاً على الربط الصوفية التي انشئت بمبادرة من الخليفة أو السلطان أوممن حولهما في القرن السادس الهجري .

فبعد أن كان كثير من الصوفية يعتاشون على ما يسمونه" الفتوح" وهي صدقات تطوع غير مرتبطة بوقت معلوم، صار كثير منهم يعتاش على أوقاف ثابتة وذلك في القرن السادس الهجري خاصة[4]، ومعلوم ان الوقف أصلاً صدقة جارية، و تتميز بالاستمرار و الدوام رغم تبدل الأوضاع وتقلب الأحوال[5]، وبذلك أسهمت الوقوف على الربط و الزوايا الصوفية في استقرار كثير من الصوفية في الربط، كما أسهمت في استمرارية الربط نفسها. ان هذا الاستقرار والاستمرار مهدا للتطور اللاحق في حركة التصوف والمتمثل بظهور الطرق الصوفية. إن ثبات المصدر المالي المتمثل في الوقف عمل على مأسسة التصوف في الربط الصوفية، ولكنه من ناحية أخرى مكن الخليفة في

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس احمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي، (ت 728 هـ). الخلافة والملك، ط2، (تحقيق حماد سلامة)، مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن، 1994. ص 47 .

(2) الدوري، عبد العزيز، (1997). دور الوقف في التنمية. مجلة المستقبل العربي، السنة 20 (221)، 4-26.

(3) المرجع نفسه، ص 10 .

(4) انظر: شيمل، الأبعاد الصوفية، ص 263 .

(5) الدوري، دور الوقف في التنمية، ص 9، 26 .

بغداد من ممارسة نوع من السيطرة على الربط التي أوقفت عليها الاوقاف وبالتالي على شيوخها المقيمين فيها من الصوفية. ففي سنة 630هـ رُدّ النظر في أوقاف الربط الصوفية وغيرها من المؤسسات في بغداد إلى مشرف الديوان وكُفّت أيدي نواب قاضي القضاة عنها[1].

إن الانتقال من الاعتماد على الفتوح إلى الاعتماد على الوقف لدى الربط الصوفية هو الذي ميّز صوفية الربط في بغداد في القرن السادس الهجري عمن قبلهم من الصوفية، وعن الصوفية الذين لم ينخرطوا في الربط .

و من أبرز مميزات حركة التصوف ببغداد في القرن السادس الهجري، ظاهرة بناء الرباط إلى جانب المدرسة، ومما يدل على وضوح هذه الظاهرة أنها لفتت انتباه أحد مشاهير المؤرخين البغداديين، علي بن أنجب بن الساعي (ت674هـ)، فصنف كتاباً في" أخبار الربط و المدارس"[2].

لقد كان إنشاء الربط إلى جانب المدارس مظهراً مؤسسياً لتصوف الفقهاء، فطالما نادى الشيخ عبد القادر الجيلي تلاميذه بقوله" تفقه ثم اعتزل" .

ومن أشهر الفقهاء المتصوفين الذين انشأوا رباطاً ومدرسة الشيخ عبد القادر الجيلي، والشيخ ابو النجيب عبد القاهر السهروردي، فكلاهما جمع بين علمي الشريعة والحقيقة[3]. كما أنشأ فخر الدولة ابو المظفر بن الحسن بن هبة الله بن المطلب (ت578هـ) مدرسة ورباطاً ببغداد عند عقد المصطنع[4]، وأنشأ ثقة الدولة ابن الأنباري علي بن محمد الدريني (ت549 هـ) مدرسة للشافعية بباب الأزج وإلى جانبها رباطاً للصوفية وأوقف عليهما وقوفاً حسنة[5]، وبنى الناصر لدين الله رباط الأخلاطية و التربة و المدرسة إلى جانبهما[6]. لقد كان الرباط

---

(1) مجهول، الحوادث، ص 67 – 68 .

(2) حاجي خليفة، (ت 1067 هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 2 ج، (عني بتصحيحه وطبعه وتعليق حواشيه محمد شرف الدين يالتقايا، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت.). ج 1، ص 27 .

(3) للتوسع: انظر ترجمتهما في الفصل السابق ص 83، 115 على التوالي .

(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 118 .

(5) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 22، ص 96 .

(6) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد المفصل، ص 184 .

الصوفي يمثل المؤسسة الموازية لمؤسسة المدرسة في العهد السلجوقي، ويرى ترمنغهام ان التصوف قد تم احتاوؤه بهذه الطريقة[1].

ومع مرور الوقت، بلغ التلازم بين الرباط و المدرسة حدّاً تبادلت عنده المسميات بسبب اندماج وظيفة المؤسستين، فقد لاحظ ابن بطوطة (ت 779 هـ) في القرن الثامن أن أهل مدينة ايذج القريبة من تستر يسمون الزاوية باسم المدرسة[2]، وفي موقع آخر أشار إلى استمرار بناء الزاوية والمدرسة إلى جانب التربة في مصر[3] حتى ذلك الوقت. لقد تطورت المؤسسة الصوفية الرئيسية (الرباط أو الخانقاه) حتى أصبحت وظيفتها وعملها مرتبط بوظيفة وعمل المدرسة، فكانت النشاطات الصوفية تتضمن حضور مجالس العلم في مختلف علوم الشريعة[4].

أما أهم المؤسسات الصوفية فهي:

أولاً: الربط الصوفية:

الربط ومفردها رباط، ويجمع على ربط و أربطة ورباطات[5]، وقد شاع لفظ الرباط في بغداد منذ العصر العباسي وكان هذا اللفظ مستعملاً اكثر من غيره في لغة التعامل اليومي بين الناس[6].

والرباط من الخيل لغة الخمس فما فوق، والرباط و المرابطة ملازمة ثغر

---

(1) Trimingham,The Sufi Orders, pp 8-9.

(2) ابن بطوطة، شمس الدين ابو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي، (ت 779 هـ). تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار، ط4، 2ج، (تحقيق الدكتور علي المنتصر الكتاني). مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 هـ. ج 1، ص 214 .

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 55 .

(4) Martin, Richard C. (ed) (2004). The Encyclopedia of Islam and The Muslim World, New Yourk: Macmillan Reference. Vol.1, pp389 (Khanqa).

(5) كذا أورد جمعها ابن الجوزي في المنتظم. ج 6، ص 77، ج 8، ص 270، ج 10، ص 233 .

(6) الآلوسي، عادل، (1973). مدخل لدراسة الربط الاسلامية. المورد، السنة الثانية (2)، ص 23 .

العدو، وأصله ان يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغر رباطاً، وربما سميت الخيل نفسها رباطاً، و الرباط المواظبة على الأمر[1].

وقد قرن صاحب كتاب العوارف بين المعنى اللغوي للرباط و المعنى الصوفي فقال:" وأصل الرباط ما يربط فيه الخيول، ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن وراءهم: رباط، فالمجاهد المرابط يدفع عمن وراءه، و المقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد و البلاد" [2]، ولم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه الخيل ولكن الرباط حينها كان انتظار الصلاة بعد الصلاة، فالرباط جهاد النفس[3]. و الرباط هو بيت الصوفية و منزلهم وقد شابهوا اهل الصفة في زمن النبي ρ في ذلك[4].

وقد تعددت الالفاظ التي تشير إلى بيت الصوفية فهناك الزاوية، والدويرة، والخانقاه، والتكية، والخلوة، والهجرة، والمدرسة. فالزاوية اطلقت على المسجد الصغير أوالمصلى، أما في المغرب فالزاوية لها وصف أوسع من ذلك[5]، والزاوية مؤسسة صغيرة يسكن فيها شيخ مع تلاميذه[6].

أما الخانقاه فهو" متعبد للكرامية بالبيت المقدس"[7]، وهي كلمة ذات أصل فارسي معناها البيت[8]، وقال السمعاني" هي بقعة يسكنها اهل الخير والصوفية" [9]، وقد ميز المقريزي في القرن التاسع بين الخانقاه التي ينزلها الصوفية و الرباط الذي ينزله الجند وابناء الناس الذين قعد بهم الوقت[10]. أما الخلوة فمحل لخلوة متصوف واحد وعادة ما تكون حجيرة تقع حول باحة مسجد[11]. أما الهجرة فلفظة تستخدم في اليمن وهي كالخانقاه يسكنه العُباد و

(1) المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، (ت 845 هـ). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار المعروف بالخطط المقريزية، ط1، 3ج، (تحقيق الدكتور محمد زينهم و مديحة الشرقاوي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998. ج 3، ص 600 نقلاً عن ابن سيده .

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 66. المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 600 .

(3) السهروردي، عوارف المعارف، ص 66 .

(4) المقريزي، المواعظ و الاعتبار، ج 3، ص 601 .

(5) للتوسع انظر: دائرة المعارف الإسلامية (د. ت.)، (تحرير هوتسما، م. ت.، وباسيت، ارنولد ر.، وهارتمان، ر.) (إعداد وتحرير: خورشيد، إبراهيم زكي، و الشنتناوي، احمد، ويونس، عبد الحميد)، مركز الشارقة للابداع الفكري، الشارقة. ص 4761-4762، 4772 (الزاوية) .

(6) Trimingham, The Sufi Orders, pp17-18..

(7) الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 340 .

(8) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 567 (خانكاه) .

(9) السمعاني، الانساب، ج 2، ص 313 .

(10) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 575 .

(11) Trimingham,The Sufi Orders. pp17-18.

أهل العلم[1]. اما التكية فقد استجدت في العهد العثماني[2].

وعند الصوفية فإن الرباط الصوفي أفضل من الرباط العسكري، قال الشبلي:" مجاهدة النفس بالنفس أفضل من مجاهدة الغير بالنفس" [3].

وفيما يتعلق بالناحية المعمارية للرباط الصوفي في بغداد في العصور العباسية المتأخرة فإنه" لم يبق منها [اي الربط] ما يشير إلى نظام تخطيطها وتكوينها
المعماري" [4]. اما الناحية المعمارية للخانقاه والتكية فليس مكانها هنا وإن كانت متوفرة في بعض المراجع[5].

وفيما يتصل بالضوابط الخلقية و الشرعية التي تحكم حياة الجماعة الصوفية في الربط، فيبدو ان الشهاب السهروردي (ت 632) كان أول من سعى إلى وضع ضوابط بهذا القصد وضمنها كتابه الواسع الانتشار المسمى "عوارف المعارف". إن تصنيف هذا الكتاب من قبل متصوف معاصر للفترة محل البحث ليؤكد سعة انتشار الربط الصوفية آنذاك في بغداد، وغيرها، الأمر الذي دفعه إلى تأليف الكتاب. ويشترط السهروردي في ساكن الرباط أموراً منها:" قطع المعاملة مع الخلق وفتح باب المعاملة مع الحق، وترك الاكتساب اكتفاءً بكفالة مسبب الاسباب، وحبس النفس عن المخالطات، واجتناب التبعات، وعانق ليله ونهاره العبادة متعوضاً بها عن كل عادة، شغله حفظ الأوقات وملازمة الأوراد وانتظار الصلوات واجتناب الغفلات ليكون بذلك مرابطاً مجاهداً" [6]، وقال:" شرط الفقير الصادق إذا سكن الرباط وأراد أن يأكل من وقفه أو مما يطلب لسكانه بالدروزة (التسول): أن يكون عنده من الشغل بالله مالا يسعه الكسب، وإلا... يكتسب و يأكل من كسبه، لأن طعام الرباط لأقوام كمل شغلهم بالله" [7]. ويضع تقسيماً للعمل داخل الربط بين نزلائه، قال:

---

(1) الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 302 .

(2) الحسين، الدكتور قصي، (1993). من معالم الحضارة العربية الاسلامية. ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات،ص 33.

(3) ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت 597 هـ). صفة الصفوة، ط2، 4ج، (تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة، بيروت، 1979. ج 2، ص 457 .

(4) يوسف، شريف، (1975). تاريخ فن العمارة العربية الاسلامية. المورد، السنة الثانية (2)، 23-32. ص 32 .

(5) انظر مثلاً: الحسين، من معالم الحضارة العربية الاسلامية، ص 29 وما بعدها .

(6) السهروردي، عوارف المعارف، ص 67 .

(7) السهروردي، عوارف المعارف، ص 72 .

"الرباط يحتوي على شبان وشيوخ وأصحاب خدمة وأرباب خلوة... و المشايخ بالزوايا أليق،... والخدمة شأن من دخل الرباط مبتدئاً... ولا يرون استخدام من ليس من جنسهم" [1].

وبمقارنة أوضاع صوفية الربط في القرن السادس الهجري مع وصايا قدماء الصوفية في بغداد يظهر مدى الاتصال أو الانقطاع في حركة التصوف، قال أبو تراب النخشبي (ت 245 هـ) لأصحابه: "من لبس منكم مرقعة فقد سأل، ومن قعد في خانقاه أو مسجد فقد سأل، ومن قرأ القرآن من مصحف أو كيما يسمع الناس فقد سأل"[2].

وقد وجد في بغداد في القرن السادس الهجري متصوفون رفضوا الانخراط في حياة الربط وآثروا اعتزال الناس وسكنوا الخراب حتى كان بعضهم لا يُعلم قوته من اين، منهم: محمد البلخي (ت 589هـ) الذي كان الخليفة الناصر يتردد إلى زيارته، وبنى له رباطاً وسأله أن يدخله فأبى[3]، ومنهم ايضاً الفقيه الزاهد عبد الملك بن ابي نصر بن عمر (ت 545هـ)، لم يكن له مأوى يسكنه ويبيت اي موضع اتفق[4].

ولاحقاً أكد السبكي هذا المنحى في التصوف غير الرسمي فقال: "واعلم ان الصوفية اكثرهم لايرضى بدخول الخوانق، ولا التعلّق بشيء من أسباب الدنيا، ونحن نتذكر بهم ولا نذكرهم. ولكننا نتكلم عن ذوي الأسباب منهم، لأنهم لما خالطوا أهل الدنيا تطرق إليهم البحث على قدر مخالطتهم:

فإن تجتنبها كنت سلماً لأهلها   و إن تجتذبها نازعتك كلابها [5]

وقد افتى الشيخ ابو محمد عبد الله بن يوسف الجويني (ت430هـ)، والد إمام الحرمين، بأنه "لا يصح الوقف عليهم [اي على الصوفية] لأنه لا حدّ لهم

---

(1) المصدر نفسه، ص 68-69 .

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 29.

(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، 421-422. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 54-55. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 96-97 .

(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 80-81 .

(5) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، (ت 771هـ). معيد النعم ومبيد النقم، ط 2، (تحقيق محمد علي النجار، وابو زيد شلبي، ومحمد بو العيون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993. ص 123

يُعرف[1]".

وقد انتقد ابو الفرج بن الجوزي (ت 597 هـ) صوفية الربط في بغداد في القرن السادس الهجري فقال: "وقد رأينا جمهور المتأخرين منهم مستريحين في الأربطة من كدّ المعاش، متشاغلين بالأكل و الشرب و الغناء والرقص، يطلبون الدنيا من كل ظالم، ولا يتورعون من عطاء ماكس، وأكثر أربطتهم قد بناها الظلمة ووقفوا عليها الأموال الخبيثة .... فأين جوع بشر، وأين ورع السّريّ، وأين جدّ الجنيد، وهؤلاء اكثر زمانهم ينقضي في التفكه بالحديث أو زيارة أبناء الدنيا ..."[2].

ولا داعي للتفصيل هنا في أن هناك جماعات تشبهوا بالصوفية من حيث لباس المرقعات دون ان يتخلقوا بأخلاقهم، ويبدو أنهم من أشار إليهم ابن الجوزي آنفاً[3]

وقد شهدت بغداد منذ الربع الاخير من القرن الخامس وحتى غزو التتار سنة 656هـ توارثاً في بعض مشيخات الربط انحصر في أبناء شيخ واحد أو اقربائه مثل مشيخة رباط شيخ الشيوخ أبي سعد، وأبناء ابن سكينة، والشهاب السهروردي، وربما غيرهم، وفي ذلك ما يشير إلى بدايات التأسيس للتطور اللاحق المتمثل بالطرق الصوفية .

ويلاحظ في القرن السادس الهجري ان الخلفاء العباسيين، وبخاصة الخليفة الناصر، كانوا كثيراً ما يرسلون شيوخ الربط في سفارات خارجية إلى السلاطين والملوك. وفي ذلك دلالة على مكانتهم شبه الرسمية أوالرسمية، كما أن فيه دلالة على القبول الذي كانوا يتمتعون به لدى بلاطات السلاطين والملوك المعاصرين، فكان الخليفة العباسي يرجو نجاح سفاراتهم نظراً لقبولهم هناك .

ومما يدل على مدى الدعم الذي كان شيوخ الربط يلقونه من الخلفاء العباسيين ان أسماء كثير من الربط البغدادية تشير إلى اسماء خلفاء أوأحد اقربائهم أو وزرائهم أو خدمهم أو خدم السلاطين السلاجقة، كما كانت تشير

---

(1) المصدر نفسه، ص 119. وللاطلاع على بحث مفصل حول الآراء الشرعية فيما يتصل بجواز أو عدم جواز الوقف على الصوفية، انظر: الأدفوي، الموفي بمعرفة التصوف و الصوفي، ص 47 – 49.

(2) ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن، (ت 597 هـ). تلبيس ابليس، (تصحيح وتعليق إدارة الطباعة المنيرية). دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت.). ص 175-176 .

(3) انظر: السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ص 125-126 .

أيضاً إلى اسماء شيوخ الصوفية، أو إلى اسم محلة من محلات بغداد. ولكن هذا لا ينطبق على كل الربط آنذاك، فقد وجدت ربط دون اسم شهرة معروف انشأها رجال افراد بمبادرات فردية استقلوا فيها بالمشيخة والاتباع ووقف عليها من أموالهم الخاصة أودعمها اتباعهم دون دعم معروف من الخلافة، وهذا ما دفع الباحث إلى التمييز بينها وبين الربط التي بنيت بأمر الخليفة أو السلطان آنذاك .

وتالياً ذكر لأشهر الربط البغدادية في الفترة محل البحث، مرتبة حسب تاريخ بنائها، مع إشارة إلى باني الرباط وشيوخ الرباط عسى أن يوفر ذلك تصوراً للدور الذي قامت به الربط في الحياة الاجتماعية و العلمية و غيرها من مناحي الحياة العامة آنذاك[1]. ويجدر التذكير بأن شيوخ الربط هم من شيوخ التصوف البغدادي[2]. وقد ميز الباحث بين صنفين من الربط و الزوايا، ورتّب كل صنف ترتيباً تاريخياً، الصنف الأول الربط والزوايا التي انشئت بمبادرات فردية من قبل الصوفية، والصنف الثاني الربط التي انشأها الخلفاء وسلاطين السلاجقة وخدمهم وأرباب الدولة و أهلوهم. أما الصنف الأول من الربط فأولها:

رباط الزوزني:

هو أقدم الربط الصوفية التي أنشئت في بغداد[3]، وأقدم إشارة صريحة توصل إليها الباحث إلى هذا الرباط، تفيد بأنه كان موجوداً قبل سنة 412 هـ حيث وصفه الخطيب البغدادي (ت 463هـ) دون ذكر اسم له فقال: "رباط الصوفية الذي عند جامع المنصور" [4]، وقد ذكر ماسينيون ان الرباط تأسس سنة 360هـ، وأنه" أول رباط حقيقي للمتصوفة في بغداد" [5]. وهذا الرباط بني

(1) للاطلاع على قائمة وافية بأسماء الربط والزوايا البغدادية التي كانت موجودة في بغداد في الفترة محل البحث ومابعدها، انظر: مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً، ص 250-253، حيث يورد أسماء (65) رباطاً وزاوية وهناك بحث للدكتور مصطفى جواد لم يتمكن الباحث من الاطلاع عليه نظراً لعدم توفر المجلد المعني في المكتبات الأردنية المفهرسة، وهو من تأليف الدكتور مصطفى جواد، بعنوان" الربط البغدادية وأثرها في الثقافة الاسلامية" نشر في مجلة سومر، 10 (3)، 1954 .

(2) ارتؤي تأجيل ذكرهم من الفصل السابق إلى هذا الفصل تجنباً للتكرار .

(3) الآلوسي، مدخل لدراسة الربط الاسلامية، ص 23 .

(4) انظر، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص 135 .

(5) ماسينيون، آلام الحلاج، ج 1، ص 113 .

أصلاً للشيخ الصوفي أبي الحسن الحصري، علي بن ابراهيم[1] (ت 371هـ) حينما" كبر سنّه فصعب عليه المجيء إلى الجامع فبنى له الرباط المقابل لجامع المنصور، ثم عرف بصاحبه [اي صاحب الحصري] الزوزني"[2]. وبما أن الأرض التي بني عليها الرباط كانت في الأصل قطعة من أرض جامع المنصور تعرف بدار القطان[3]، فيستنتج من ذلك أن الأرض أرض وقف .

وقد نشأت قرب الرباط مقبرة سميت مقبرة الصوفية[4]، وذلك ملاحظ في ربط أخرى أيضاً. وبقي الرباط قائماً إلى أن هدمه فيضان سنة 654 هـ فانقطعت أخباره[5].

أما الزوزني الذي ينسب إليه الرباط فهو علي بن محمود بن إبراهيم بن ماخرة أبو الحسن الزوزني الصوفي[6] (366 – 451هـ) كان قد صحب ألف شيخ أحدهم الحصري[7].

وبعد أبي الحسن الزوزني تعاقب على مشيخة الرباط عدد من شيوخ الصوفية منهم: احمد بن إبراهيم أبو الوفاء الشيرازي الفيروزابادي[8] (ت 528هـ) ولما توفي صلى عليه خلق منهم أرباب الدولة وقاضي القضاة ثم في ثالث يوم عمل له الخادم نظر دعوة عظيمة انفق فيها مالاً على عادة الصوفية إذا مات لهم أحد [9].

ثم تولى مشيخة رباط الزوزني عدد من الشيوخ حمدت سيرة أكثرهم، بعضهم أنفذ رسولاً من الديوان إلى ملك غزنة مثل أبي جعفر التركستاني الأصل الواسطي المولد والدار عمر بن إبراهيم[10](ت602هـ). كما ولي الرباط

---

(1) انظر شيئاً من ترجمته في الفصل السابق.
(2) السمعاني، الانساب، ج 2، ص 226. ابن الجوزي، المنتظم، ج 7، ص 110-111 .
(3) الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 55 (الهامش) .
(4) مجهول، الحوادث، ص 102 -103 (الهامش) .
(5) المصدر نفسه، ص 102 – 103 (الهامش) .
(6) انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12، ص 114. السمعاني، الانساب، ج 3، ص 176. ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 214. ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 351. قال ياقوت:" زوزن ... كورة واسعة بين نيسابور و هراة ويحسبونها من اعمال نيسابور كانت تعرف بالبصرة الصغرى لكثرة من أخرجت من الفضلاء و الأدباء و أهل العلم" .
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 214 .
(8) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 36. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 148. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 161 .
(9) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 37. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 162 .
(10) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 184-185 .

الشهاب السهروردي[1] (ت 632هـ)، ويبدو أن الخليفة الناصر كان يعين ويعزل شيخ رباط الزوزني[2]، كما يبدو أن ولاية الرباط انقسمت إلى مشيخة ونظر في وقوف الرباط فربما ولي المشيخة رجل غير الذي يتولى وقوفه، وقد يكون ابتداء ذلك منذ عصر الخليفة الناصر لدين الله [3].

رباط شيخ الشيوخ ابي سعد النيسابوري:

وقد رأى الباحث تأخير الحديث عنه نظراً لارتباط موضوعه بموضوع مؤسسة شيخ الشيوخ، فهناك سيبحث .

رباط عتاب:

ذكره ابن الجوزي في المنتظم في وفيات سنة 462 هـ، وهو يقع في الجانب الغربي من بغداد[4].

رباط البسطامي:

ينسب هذا الرباط إلى ابي الحسن علي بن احمد البسطامي (ت493هـ)، وكان الرباط قبله يسمى رباط ابي الغنائم بن المحلبان، وقد كان البسطامي يتولى خدمة الصوفية به فعرف الموضع به، ويقع الرباط على شاطئ دجلة بالجانب الغربي من بغداد [5].

ويبدو أنه بعد وفاة البسطامي توارث مشيخة الرباط ثلاثة من عائلة واحدة: طاهر بن سعيد بن ابي سعيد بن ابي الخير[6] (ت 542هـ) ثم حفيده عبد المنعم بن محمد بن طاهر[7] (ت 565هـ)، ثم الركن محمد بن عبد المنعم [8] (ت 596هـ)، ثم ولي الرباط بعدهم شهاب الدين السهروردي مع ربط اخرى [9].

---

(1) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112، وله ترجمة في الفصل السابق، ص 134 .

(2) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 64. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 173.

(3) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 184-185. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 173 .

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 258 .

(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 130-132 .

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 128 .

(7) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 101-102 .

(8) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 19 .

(9) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112 .

رباط لأبي المكارم الشيباني محمد بن الحسن (ت507هـ)، ويقع بالمقتدية[1].

رباط فاطمة بنت الحسين الرازي (ت 521 هـ):

وهو أول رباط أنشئ للنساء المسلمات[2]، وقد كانت فاطمة واعظة متعبدة يجتمع في رباطها الزاهدات، وقد ذكرها ابن الجوزي في مشيخته[3].

رباط الشيخ عبد القادر الجيلي [4] (ت 561هـ):

و يسميه ابن الفوطي رباط الحلبة[5]، وذكره ابن الجوزي فقال:" رباط الشيخ عبد القادر الجيلي"[6]. ولم يقع الباحث على سنة إنشائه، إلا انه يبدو انه كان موجوداً إما في السنة التي جلس فيها الجيلي للوعظ سنة 521 هـ أو في سنة 528 هـ عندما تم توسيع المدرسة[7]. وكان الجيلي يتكلم في الرباط صباح يوم الأحد من كل اسبوع، بينما يتكلم بالمدرسة صباح الجمعة وعشية الثلاثاء[8].

وتجدر الإشارة إلى ان رباط الجيلي كان أول رباط ببغداد يتم إنشاؤه إلى جانب مدرسة، وقد تبع نهجه هذا عدد من الشيوخ سيأتي ذكر اربطتهم لاحقاً، وقد كان الجيلي أول من نهج هذا النهج في بغداد، وهو من اقوى الدلالات على تيار تصوف الفقهاء آنذاك حين أصبح لتصوفهم مظهر مؤسسي هو هذا التلازم بين الرباط و المدرسة .

رباط أبي النجيب السهروردي[9] (ت 563هـ):

وهو ثاني رباط يذكر بناؤه إلى جانب مدرسة يشرف عليهما شيخ صوفي واحد. ويبدو ان بناء رباطه هذا كان أسبق من بناء مدرسته، ويقع الرباط على

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 177 .
(2) السوداني، مزهر عبد، (1980). الشعر العراقي في القرن السادس الهجري. بغداد: دار الرشيد للنشر. ص 40 نقلاً عن مصطفى جواد .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 7-8 .
(4) انظر ترجمته في الفصل السابق.
(5) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 519 .
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219 .
(7) المصدر نفسه، ج 10، ص 219. الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 225 .
(8) التادفي، قلائد الجواهر، ص 37-38 .
(9) انظر ترجمته في الفصل السابق.

شاطئ دجلة[1]. وقد أورد ابن الجوزي ذكر الرباط والمدرسة معاً[2]، قال الذهبي: "وكان له خربة على دجلة يأوي هو واصحابه إليها يحضر عنده الرجل والرجلان والجماعة إلى ان اشتهر اسمه... فبنى تلك الخربة رباطاً، وبنى إلى جانبها مدرسة[3]".

ويبدو ان رباط ابي النجيب كان من الربط التي يُستتاب أو يؤدب فيها بعض رجال الدولة، قال ابن الجوزي: "وقبض الشحنة على ابي الكرم الوالي إلى رباط ابي النجيب، فتاب وحلق شعره ولبس خرقة التصوف استقالة من الظلم، ثم خلع عليه وأعيد إلى شغله"[4]، وفي هذا الخبر دلالة على دور من الادوار التي كانت تؤديها الربط في المجتمع البغدادي آنذاك .

رباط ابن الخبازة محمد بن عبد الله العامري (ت 530هـ):

كان واعظاً فقيهاً، وقد تأدب به ابو الفرج ابن الجوزي، وبنى الرباط بقراح ظفر [5]، وقد هدم الرباط بالغرق سنة 554 هـ[6].

رباط صدقة بن وزير الواسطي[7] (ت 550 هـ):

بنى رباطه بقراح القاضي، ثم بني في الرباط منارة، وكان الرباط مقصوداً بالفتوح[8]، وقد سكن رباطه جماعة فكان يخدمهم بنفسه[9].

رباط تمني بنت المبارك[10] (ت 558هـ):

هي ام الرجاء الواعظة، كانت تعظ النساء في رباطها بالريحانيين[1].

---

(1) السمعاني، الأنساب، ج 3، ص 341 .
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 225 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164 .
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 69 .
(5) القراح: البستان بلغة البغداديين، وقراح ظفر محلة عامرة منسوبة لاسم رجل. ياقوت، معجم البلدان، ج 4، ص 315 – 316 .
(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 64-65 .
(7) انظر ترجمته في الفصل السابق، ص 82 .
(8) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 204 .
(9) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 200 .
(10) أنظر ترجمتها في الفصل السابق.

رباط الشيخ محمود النعال الحنبلي[2] (ت 609هـ):

وهو من اصحاب الشيخ الجيلي، ورباطه هذا كان موجوداً سنة 565هـ تقديراً[3]، وقد بنى الرباط بباب الأزج وكان يأوي إليه أهل العلم من المقادسة وغيرهم، وكان يؤثرهم[4]، وفي ذلك دلالة على إسهام الربط البغدادية في المجهود ضد الغزو الفرنجي آنذاك نظراً للتعاطف الذي كان يبدى تجاه ابناء بيت المقدس الذين خرجوا من ديارهم بسبب الغزو، ثم عودتهم للمشاركة في الجهاد ضد الفرنجة كل في مجاله. وفي هذا الرباط" كان الاشتغال بالعلم اكثر من الاشتغال بسائر المدارس"، ورغم ان الرباط كان شعث الظاهر إلا انه كان عامراً بالفقهاء و الصالحين[5]، وكان الشيخ النعال يهذبهم ويؤدبهم [6].

رباط الكمال الانباري النحوي[7] (ت 577هـ):

كان له رباط ببغداد[8]، والأنباري هذا هو النحوي المعروف صاحب التصانيف .

رباط عبد الصمد الكلاهيني الزنجاني (ت 581هـ):

كان رباطه بقراح القاضي يجلس فيه، وعنده جماعة من الفقراء[9].

رباط ابن الصابوني، محمود بن احمد (ت 581هـ):

من اصحاب حماد الدباس، وكان له رباط ببغداد. ثم سافر إلى مصر وسكنها، ولما نزل بدمشق زاره السلطان نور الدين زنكي وسأله الإقامة لكنه اعتذر، ثم صار له حرمة لدى السلاطين الأيوبيين[10].

زاوية عبد الغني بن نقطة[11](ت 583 هـ):

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 250 .
(2) انظر ترجمته في الفصل السابق.
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 486 .
(4) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 82 .
(5) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 64 .
(6) عباس، شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، ج 1، ص 200 .
(7) انظر ترجمته في الفصل السابق.
(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 238-239 .
(9) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 270-271 .
(10) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 129-130 .
(11) انظر ترجمته في الفصل السابق، ص 131 .

كان منقطعاً إلى زاويته، وله مريدون منعكفون عليه[1]، يخدمهم بما يفتح عليه ويُدان لهم ويبذل جهده [2].

ويبدو أن الزوايا كانت تختلف عن الربط على الأقل من حيث اعتمادها على الفتوح وليس على الوقوف إذا لم يقع الباحث على وجود زاوية لها وقف .

رباط الشونيزي:

هو رباط الجنيد[3] (ت297هـ)، وقد كان الرباط موجوداً في سنة 584 هـ[4]، ولكن من غير المعروف ما إذا كان مستمراً دون انقطاع منذ زمن الجنيد وحتى القرن السادس الهجري، ولو كان وجوده مستمراً لكان اقدم الربط البغدادية.

ويبدو انه في سنة 606 هـ وما بعدها كان شيخ رباط الشونيزي يعين تعييناً من قبل الدولة لمشيخة الرباط و النظر في وقوفه[5].

رباط خاصة بنت المبارك (ت 585 هـ):

من ربط النساء، وكانت خاصة تعظ برباطها، وهي من أصحاب النجيب السهروردي[6].

رباط علي بن سالم (ت 585 هـ):

كان رباطه بدرب المطبخ، وكان يعظ فيه ويجتمع إليه الناس[7].

زاوية طلحة العلثي الحنبلي (ت 593 هـ):

انقطع إلى زاويته بالعلث وصار له اتباع كثر[8].

---

(1) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 68 .
(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 273 – 274 .
(3) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 248 (الهامش / مصطفى جواد) .
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 184 .
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 284. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 72 .
(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 215 .
(7) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 881 .
(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 205 .

رباط ابن العليق، بقاء بن احمد (ت 601 هـ):

كان الناس يقصدونه في بيته حتى صار له أتباع، وقصده الاتراك وخدام دار الخلافة و الجواري، وفتح عليه بمال كثير، فبنى لنفسه رباطاً بباب شارع الدقيق[1].

رباط ابي القاسم البزاز، عمر بن مسعود[2](ت 608هـ):

وهو من اصحاب الشيخ عبد القادر الجيلي، وكانت زاويته بالجانب الغربي من بغداد، وكان له جماعة من الاتباع أسكنهم الرباط[3].

رباط العباس بن محمد الهاشمي (ت 615):

كان عنده في رباطه جماعة منقطعون صلحاء[4].

زاوية عثمان بن سليمان المطرز (ت 636هـ):

سكن في احد الربط مدة طويلة، ولما اشتهر وشاخ وصار له اتباع سكن في زاوية بالحريم الطاهري، وقصده ابناء الدنيا وخدم دار الخلافة بالصدقات والعطايا، ثم عمر موضعاً كبيراً إضافة إلى زاويته[5].

ويبدو ان الخلافة العباسية كانت تسعى إلى استقطاب شيوخ التصوف بطريق غير مباشر وذلك عبر الصدقات و العطايا التي كان يقدمها خدم دار الخلافة .

زاوية ابي العز الخباز، علي بن سليمان (ت 656هـ):

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 113 .
(2) انظر ترجمته في الفصل السابق.
(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 124-125. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 288 .
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 241 .
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 2، ص 143-144 .

كان له اتباع ومريدون، وكان المستنصر بالله يزوره ويرسل من يأتيه من خبزه
فيستشفي به[1].

يتبين مما سبق الملاحظات التالية:

كانت الزوايا والربط تبنى تحت ضغط تزايد أعداد اتباع شيوخ التصوف. ولم يقتصر بناء الربط على أهل مذهب فقهي دون آخر، فقد بناها صوفية فقهاء من الحنابلة ومن الشافعية على حد سواء. ويلاحظ بجلاء تزايد أعداد الربط و الزوايا المنشأة في القرن السادس الهجري في بغداد على نحو غير مسبوق في تاريخ التصوف، وفي ذلك دلالة على مدى شيوع تيار التصوف في صفوف المجتمع البغدادي. وتبدو ظاهرة تصوف الفقهاء جلية من خلال ظاهرة بناء الرباط إلى جانب المدرسة، وهو أيضاً أمر غير مسبوق في تاريخ التصوف، حتى كانت بعض الربط تدرس فيها العلوم الشرعية و التصوف على حد سواء. و شاركت النساء في مشيخة بعض الربط المختصة بهن، الأمر الذي يؤكد عمق تيار التصوف في المجتمع البغدادي آنذاك. وقد ساهمت بعض الربط في المجهود ضد الغزو الفرنجي وذلك ضمن نطاق مهمتها العلمية. ويبدو أن بعض الربط التي كان لها أوقاف آل النظر فيها إلى الدولة مع مرور الوقت. وقد سعت الخلافة العباسية لاستقطاب شيوخ الربط لما لهم من كثرة أتباع ولما لذلك من أهمية في ترسيخ شرعية الخلافة في المجتمع البغدادي. كما أشارت بعض الأخبار إلى دور تأديبي كانت تقوم به الربط تجاه بعض رجال الدولة الذين عرف عنهم الظلم في ولاياتهم.

لقد أصبح التصوف في القرن السادس الهجري عنصراً من عناصر المجتمع البغدادي ومكوناً رئيساً من مكونات شخصيته، له احترامه ومكانته بعد أن كان منعزلاً و مُشككاً به فيما مضى. وأدركت السلطة أن تيار التصوف الشعبي له من عمق التأثير في المجتمع ما لا يمكن إغفاله، بل ربما كان بديلاً شعبياً مقبولاً تواجه به الدولة تيارات شعبية مناوئة كالقرامطة والاسماعلية فقامت الدولة بدعم التصوف عبر إنشاء الربط الصوفية ورعايتها عبر الوقف.

ان الربط الصوفية التي انشأها الخلفاء العباسيون و السلاطين السلاجقة وخدمهم وأرباب الدولة وأقرباؤهم، ووقفوا عليها الوقوف و رتبوا فيها الشيوخ، أدت إلى احتواء جانب من التصوف في مؤسسات شبه رسمية نظراً لما كان

(1) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 263-264 .

يمارسه بناة تلك الربط من سلطة في ترتيب شيوخها ونظار وقوفها، وأهم تلك الربط:

رباط سعادة الخادم:

يُنسب هذا الرباط إلى سعادة بن عبد الله الرومي المستظهري الخادم الرسائلي
(ت 500هـ)، خادم الخليفة المستظهر بالله، وأصل الرباط دار عمرها لنفسه على دجلة ثم وقفها على الصوفية وجعل أمرها إلى القاضي وجيه الدين عمر السهروردي (ت 532 هـ) وعلى عقبه ونسله، قال ابن الفوطي (ت 723 هـ)" وقد آل النظر فيها الآن إلى الشرع"[1]. وقال ابن الجوزي في ترجمة القاضي عمر السهروردي" عم ابي النجيب .... وكان متقدم الصوفية في الرباط المعروف بسعادة الخادم"[2].

ويستنتج مما تقدم ان الرباط كان موجوداً قبل سنة 500 هـ .

رباط أرجوان:

بنته للصوفية أرجوان الرومية (ت512هـ) والدة المقتدي بأمر الله[3]، وهو يقع بدرب زاخي [4] ويسمى أحياناً برباط زاخي، ويستنتج ان الرباط بني قبل سنة 512 هـ .

وبعد سنة 516هـ سلّم الخليفة المسترشد هذا الرباط لأبي الفتوح الاسفرائيني، محمد بن الفضل (ت 538هـ)[5] ، وقد سماه ابن الجوزي" رباط ابي الفتوح الاسفراييني" [6]. ويفهم من ذلك ان شيخ هذا الرباط كان يعين من قبل الخليفة .

---

(1) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 158-159 .
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 75 .
(3) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 391 .
(4) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 23. ودرب زاخي من دروب شرقي بغداد العتيقة، ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 460 الهامش .
(5) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 218. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 35، ص 296 .
(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 111 .

وقد تعاقب على مشيخة هذا الرباط عدد من الشيوخ منهم من أنفذه الديوان رسولاً إلى بلاد الروم كالشيخ الحافظ يوسف بن أحمد الشيرازي (ت 585هـ)[1].

رباط الشرط:

يقع بالجانب الشرقي من بغداد، وكان الرباط موجوداً قبل سنة 532 هـ[2].

رباط بهروز الاسفل المعروف برباط الدرجة:

هو مجاهد الدين بهروز بن عبد الله الخادم الأبيض الغياثي (ت 540 هـ) مولى السلطان غياث الدين محمد بن ملكشاه، ولي الامارة بالعراق نيفاً و ثلاثين سنة[3] وكان شحنة بغداد[4]. وقد بنى هذا الرباط للصوفية سنة 502 هـ قريباً من المدرسة النظامية[5]في محلة سوق الثلاثاء[6].

وكان من مشاهير الشيوخ الذين جلسوا للوعظ في هذا الرباط ابو الفتوح احمد الغزالي (ت520هـ) اخو حجة الاسلام ابي حامد الغزالي[7].

ويبدو ان هذا الرباط كان يعده العامة ببغداد من مؤسسات السلاجقة وذلك لأنهم دخلوه وتعرضوا للمتصوفة فيه ضمن تعرضهم لأصحاب السلطان محمود في حوادث سنة 521هـ[8].

رباط بهروز الأعلى المعروف برباط الخدم:

يقع على شاطئ دجلة، وفيه دفن بهروز سنة 540 هـ[9].

رباط ابن رئيس الرؤساء داخل دار الخلافة:

---

(1) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 460 .
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 289 .
(3) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 149 (الرقم 537) .
(4) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 192 .
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 159 .
(6) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد المفصل، ص 174 .
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 260 .
(8) المصدر نفسه، ج 10، ص 2 .
(9) المصدر نفسه، ج 10، ص 117 .

هو محمد بن المظفر بن علي من المسلمة[1] (ت 542هـ)، ابن رئيس الرؤساء. قال السمعاني: "ترك الدنيا عن اختيار واشتغل بالعبادة، وجعل داره رباطاً للصلحاء والصوفية"[2]، وكانت داره هذه في القصر من دار الخلافة[3].

رباط الغزنوي:

هو الرباط الذي أمرت خاتون زوجة المستظهر ببنائه بباب الأزج لأبي الحسن الغزنوي علي بن الحسين (ت551) وذلك بعد قدومه إلى بغداد سنة 516هـ، وقد وقفت عليه الوقوف، وصار للغزنوي جاه عظيم" تميل الأعاجم إليه"، وكان السلطان يزوره[4]، وكان يدل بمحبة الاعاجم له ولا يعظم بيت الخلافة، فلما مات السلطان أهين الغزنوي وحبس ثم أطلق[5] يفهم من ذلك أن هذا الرباط كان محسوباً على السلطان السلجوقي مسعود، ودخل طرفاً في العلاقة المتوترة بين الخليفة والسلطان.

رباط ثقة الدولة ابن الانباري:

هو علي بن محمد الدريني (ت 549 هـ)، كان من الأعيان، وكان خصيصاً بالخليفة المقتفي لأمر الله، وقد بنى مدرسة لاصحاب الشافعي وإلى جانبها هذا الرباط للصوفية بباب الأزج على شاطئ دجلة، ووقف عليهما وقفاً حسناً، ويذكر ان زوجته شهدة الكاتبة صاحبة رباطٍ ايضاً[6].

ويقدر ان يكون هذا الرباط محسوباً على الخليفة نظراً لعلاقة الانباري بالخليفة، إذ يبدو ان تلك الفترة شهدت سباقاً بين الخليفة والسلطان على بناء الأربطة لما فيها من أثر في الرأي العام البغدادي آنذاك .

رباط شرف الدولة علي بن الحسين:

---

(1) انظر ترجمته في: السمعاني، الانساب، ج 5، ص 295. ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 129. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 349 .

(2) السمعاني، الانساب، ج 5، ص 295 .

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 129. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 349 .

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 166 .

(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 60-61 نقلاً عن ابن الجوزي .

(6) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 81-83. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 22، ص 96-97 .

ويسميه ياقوت الحموي" رباط الدرجة" على دجلة بالجانب الغربي، بناه الوزير بن الوزير، علي بن الحسين بن علي بن صدقة (ت 554هـ) واعتزل فيه مع جماعة من الفقراء وترك الولايات إلى أن مات[1] وسوف يأتي الكلام على رجال دولة آخرين تركوا الولايات وبنوا أربطة للصوفية واعتزلوا فيها على نحو ما حدث مع شرف الدولة، وقد كثرت الوقائع المشابهة إلى الحد الذي قد يجعلها ظاهرة من ظواهر القرن السادس الهجري في بغداد. ان انخراط مثل هؤلاء الرجال في سلك التصوف يؤكد بأن التصوف في القرن السادس الهجري غدا مصهراً تذوب فيه الاختلافات الطبقية – إن جاز التعبير – و المذهبية و العنصرية والاقليمية في المجتمع البغدادي خاصة، و الإسلامي عامة .

رباط علي بن محمد بن عبد الله المسلمي بن رئيس الرؤساء[2]:

ويبدو أن هذا الرباط غير الرباط آنف الذكر، فباني هذا الرباط توفي في سنة 582هـ، وقد بنى رباطه في القصر من دار الخلافة، ولم يدخل في شيء من الولايات[3]، وقد أحب الصوفية و تزيا بلباسهم وبنى لهم هذا الرباط[4]. وهذا ثاني رباط أنشأه واحد من ذرية رئيس الرؤساء .

رباط شهدة الكاتبة:

هي شهدة بنت احمد بن عمر الابري، فخر النساء الكاتبة[5] (ت 574 هـ)، زوجة ثقة الدولة ابن الانباري صاحب الرباط المذكور آنفاً. وقد بنت رباطها في رحبة جامع القصر المعروف أيضاً بجامع الخليفة[6].

رباط بدر زيجان:

(1) الحموي، ياقوت، (ت 626هـ). معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط1، 7 ج، (تحقيق الدكتور إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993. ج 4، ص 1688-1689.

(2) انظر ترجمته في: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 391. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 305. تاريخ الاسلام، ج 41، ص 145. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 22، ص 32-33 .

(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 391 .

(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 305 (الرقم 1138) .

(5) انظر ترجمتها في: المنتظم، ج 10، ص 288. الذهبي، المختصر المحتاج، ص 394-395 .

(6) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق1، ص 126 الهامش .

كان موجوداً قبل سنة 563 هـ، وكان مقدم الصوفية فيه الفقيه الصوفي هبة الله بن ابي عبد الله بن كامل بن حبيش (ت 563 هـ)[1].

رباط السيدة بنفشا:

هي الجهة المعظمة بنفشا (ت 598 هـ) جارية المستضيء[2]، وقد بنت هذا الرباط للنساء الصوفيات سنة 573 هـ، في سوق المدرسة [النظامية]، وقد أفردت الرباط لأخت شيخ رباط الزوزني[3].

رباط ابن المطلب للنساء:

هو ابن الوزير فخر الدولة بن المطلب، ابو المظفر بن الوزير هبة الله (ت578هـ)، قال الصفدي:" وعمل رباطاً للنساء" [4]غربي بغدادَ[5].

رباط فخر الدولة بن المطلب:

هو نفس باني الرباط السابق. وقد عمر هذا الرباط مجاوراً لمدرسته المعروفة بدار الذهب، واوقف على الرباط جملة كثيرة، وقد كان معرضاً عن الدنيا بعد ان أقبلت عليه" لأنه كلف أن يكون وزيراً مراراً"، وكان في خطابه خشونة لأرباب الدولة، وكان له مكانة ينفرد بها عند الخليفة، وما كان يتخلف عن خدمته أحد من أرباب الدولة و.... العلم و الأدب و التصوف" [6]، وكان أبوه وزير الخليفة، وأخوه أستاذ الدار، وتصوف هو من زمن الصبا وبنى مدرسة ورباطاً ببغداد عند عقد المصطنع"[7]، وكان كثير الحج و المجاورة [8]، وأوقف أكثر أملاكه وضياعه على مابناه من مدارس وربط وجوامع وغيرها[9].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 226. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 302 .

(2) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 29 .

(3) ابن الجوزي،المنتظم، ج 10، ص 271 .

(4) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 12، ص 181 .

(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 371. وقد ميزها سبط ابن الجوزي بلفظة خانقاه.

(6) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 156- 158 .

(7) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 118 .

(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 167 .

(9) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 12، ص 181 .

رباط المأمونية[1]:

كان هذا الرباط داراً لسنقر المستنجدي أحد المماليك الكبار، وقد أخذ منه بعد ان قبض عليه الخليفة الناصر، فطلبت أم الخليفة هذا الموضع لتجعله رباطاً للصوفية فأذن لها، و تمت عمارة الموضع من ديوان الأبنية، وبنى الرباط في محلة المأمونية[2]، وفتح الرباط سنة 579 هـ[3]، ورتب الشهاب السهروردي شيخاً به ووقفت عليه الوقوف النفيسة، وقد أقيم حفل كبير عند افتتاحه[4].

وقد كان هذا نهج تكرر في زمن الخليفة الناصر، حيث كان يستصفي دوراً من بعض رجال الدولة أو المماليك ويجعلها ربطاً للصوفية .

ويلاحظ في المشيخة التي رتبت في رباط المأمونية تعاقب الشيخ الشهاب السهروردي
(ت 632هـ)، و ابنه محمد (ت 655هـ) الذي فوض إليه الرباط سنة 618هـ[5]، ثم ابنه عبد الرحمن بن محمد بن الشهاب السهروردي الذي رتب شيخاً فيه في سنة وفاة والده 655هـ[6]. وفي ذلك دلالة على قيام الخلافة باعتماد عائلات بعينها لتولي شؤون بعض المؤسسات .

رباط الاخلاطية أو الخلاطية:

وهي زوجة الناصر لدين الله خاتون بنت قليج رسلان سلطان الروم (ت584هـ) وقد بنت الرباط بالجانب الغربي فتوفيت قبل فراغ العمارة[7]، وافتتح الرباط سنة 585هـ في احتفال كبير[8]. وقيل ان الناصر بنى رباط الخلاطية للشيخ عبد الوهاب بن عبد القادر الجيلي[9].

---

(1) المأمونبة: محلة منسوبة للخليفة المأمون، وهي محلة كبيرة عامرة في الجانب الشرقي. ياقوت، معجم البلدان، ج 5، ص 44 .
(2) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 117-118. مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 365 .
(3) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 125 .
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 50 .
(5) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق2، ص 840 .
(6) مجهول، الحوادث، ص 353 .
(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 179-180 .
(8) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 189 .
(9) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 389 .

ويبدو أن أمر الربط ابتذل في السنين التالية حيث كان إذا جاء أمير من أمراء الاطراف زائراً لبغداد تعمل له دعوات في الربط الصوفية وكأن الربط أقيمت للاستعراضات والترفيه[1].

رباط دار الفلك:

يقع في شرقي بغداد[2]، بناه الخليفة الناصر سنة 586هـ وجعله للنساء المتصوفات[3].

رباط الحريم الطاهري:

أمر الخليفة الناصر لدين الله ببنائه بمحلة الحريم الطاهري غربي بغداد على دجلة، وفرغ من عمارته سنة 589هـ، ونقل إليه كتباً كثيرة [4]. "وقد رتب في الرباط عشرة صوفية وطعاماً كل يوم لهم ولغيرهم. قيل: وكان الناصر يتردد إلى الرباط فإذا لم يحضر يوماً من الأيام يحمل طعامه إلى الصوفية"[5].

رباط علي بن بختيار أو رباط الجعفرية:

هو أبو الحسن الكاتب (ت590هـ) تولى استاذية دار الخلافة سنة 584 هـ ثم عزل سنة 587هـ ولزم بيته، وبنى هذا الرباط للصوفية بباب الجعفرية [6] ووقف عليه من أملاكه، ودفن به[7]، وكان ابن بختيار من اصحاب الشيخ ابي السعود بن الشبل العطار[8]أحد اعيان اصحاب الشيخ عبد القادر الجيلي .

رباط عوض بن سلامة الغراد:

(1) مجهول، الحوادث، ص 108 – 109 .
(2) مجهول، الحوادث، ص 309 .
(3) السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص 40 .
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 229 .
(5) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد المفصل، ص 95 .
(6) الجعفرية: محلة كبيرة في الجانب الشرقي. ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 144 .
(7) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 145 .
(8) انظر ترجمته في الفصل السابق، ص 106.

كان الشيخ عوض (ت 596هـ) المتقدم بالدار العزيزة، وقد ابتاع أرضاً بظاهر محلة القطيعة وبناها رباطاً وجمع فيه جماعة من الفقراء، وانقطع إليه حتى وفاته [1].

رباط العميد:

هو بالجانب الغربي من بغداد، مضاف إلى كمال الدين ابي الفتح طاهر بن محمد بن الحسن الخراساني الملقب بالعميد[2]. وقد وليه لفترة، وعلى غير العادة في بغداد، فقيه مالكي المذهب ارسله الخليفة الناصر رسولاً إلى بلاد المغرب[3].

رباط المرزبانية أو الرباط الناصري:

بناه الخليفة الناصر لدين الله على نهر عيسى سنة 599 هـ ورتب فيه الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي وعنده جماعة من الصوفية[4] واجرى لهم جميع ما يحتاجون إليه[5] وبنى إلى جانب الرباط داراً واسعة وحماماً وبستاناً يسكنها السهروردي بأهله[6]. ويذكر" أن الناصر في وسط خلافته همّ بترك الخلافة والانقطاع للتعبد، وكتب عنه [المبارك] بن الضحاك توقيعاً قرئ على الأعيان، وبنى رباطاً للفقراء واتخذ إلى جانب الرباط داراً لنفسه كان يتردد إليها ويحاضر الصوفية، وعمل ثياباً كثيرة بزي الصوفية" [7]، ولما عدل عن اعتزال الخلافة سلم الرباط للسهروردي[8].

يبدو ان مسعى الناصر هذا كان ضمن سياق إنشاء تنظيم الفتوة وسيأتي الكلام على ذلك في الفصل الأخير من البحث .

---

(1) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 44 .
(2) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق2، ص 981 الهامش .
(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 88-91. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 210-212.
(4) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 32-33 .
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 99 .
(6) مجهول، الحوادث، ص 102-103 .
(7) ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 18-19 .
(8) مجهول، الحوادث، ص 101 الهامش .

رباط دار الروم[1]:

بناه الخليفة المستنصر سنة 626 هـ بعد إنشاء المدرسة المستنصرية، وجعل للرباط منارة للتأذين في اوقات الصلوات وأجرى فيه من الوظائف والتعهدات مايعم المقيم به [2]، وجعل الشيخ فيه نصر بن عبد الرزاق بن الشيخ عبد القادر الجيلي، وذلك بعد أن ترك قضاء القضاة [3]، وكان المستنصر يبعث إليه اموالاً جزيلة ليفرقها[4].

رباط الفيروزجية:

بنته عائشة بنت الخليفة المستنجد (ت 640 هـ) المعروفة بالفيروزجية[5].

رباط المبارك بن محمد بن عبد الله:

وهو عضد الدين (ت 645 هـ) من ذرية رئيس الرؤساء ابن المسلمة، وهو ثالث رباط أنشأوه، وقد بنى رباطه هذا بعد ان عزله الخليفة الناصر من صدرية المخزن، وبناه إلى جانب داره بقصر عيسى ووقف عليه الوقوف[6]، وقد كان عزله من صدرية المخزن في سنة 620 هـ[7].

رباط ابن النيار:

هو الحسين بن محمد وكيل ام الخليفة المستعصم، وقد فتح رباطه هذا سنة 649 هـ بقراح ابن ابي الشحم، واسكن فيه جماعة من الصوفية واجرى لهم الجرايات من خالص ماله، وأنشأ بالرباط خزانة للكتب[8].

الرباط المستجد أو رباط هاجر ام المستعصم:

---

(1) دار الروم أو دير الروم: بيعة للنسطورية في الجانب الشرقي. ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 511 .

(2) ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 261 (الهامش) .

(3) مجهول، الحوادث، ص 16 .

(4) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 191 .

(5) مجهول، الحوادث، ص 211 .

(6) المصدر نفسه، ص 263 .

(7) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 448-449 .

(8) المصدر نفسه، ج4، ق1، ص 131-133 .

انشأه الخليفة المستعصم بالله (ت 656 هـ) بباب قطفتا من الجانب الغربي، وافتتحه سنة 650 هـ[1].

رباط دار سوسيان:

أوقف الخليفة المستعصم الدار سنة 652 هـ رباطاً للصوفية[2].

رباط دار الشط:

وقف المستعصم الدار وجعلها رباطاً للنساء وجعلت شيخته الشريفة بنت المهتدي[3]. وهناك ربط أخرى مثل رباط الاصحاب[4]، ورباط الزياتين على نهر عيسى[5]ورباط الأقفاصيين[6].

مما تقدم يلاحظ في الربط التي بناها الخلفاء وسلاطين السلاجقة وخدمهم وأقرباؤهم ورجال الدولة الأمور التالية:

كان الخلفاء والسلاطين يوكلون بناء الربط الصوفية إلى خدمهم وبعض رجال دولتهم الذين تركوا إدارة الدولة، وإلى أهليهم من زوجات وأمهات، وذلك كي لا يبدو الأمر وكأنه سياسة رسمية تسعى للاستيلاء أو التأثير على حركة شعبية .

وتميزت تلك الربط بالوقوف التي وقفت عليها، مقارنة بالربط والزوايا التي انشئت بمبادرات فردية والتي اعتمدت اكثرها ليس على الوقوف بل على الهبات والفتوح و النذور .

ويلاحظ ان كثيراً من تلك الربط كان أصلها دوراً خاصة بناها خدم الخلافة أو السلطنة أو رجال الدولة لأنفسهم ثم وقفوها ربطاً للصوفية، وكان بعض رجال الدولة إذا عزلوا أو تركوا مناصبهم يبنون الربط ليختلوا فيها، مما أدى إلى تنوع خلفيات المنتظمين في سلك التصوف آنذاك. كما كان أصل بعض

---

(1) ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 9-10، 269 .
(2) مجهول، الحوادث، ص 317 .
(3) المصدر نفسه، ص 317-318 .
(4) مجهول، الحوادث، ص 180 وهامشها .
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر،58-59 .
(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 111 .

الربط دوراً لبعض مماليك الخليفة أو رجال الدولة الذين صادر الخليفة أملاكهم وجعلها ربطاً .

ويلاحظ في النصف الأول من القرن السادس الهجري وجود تنافس بين الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي في بناء الربط بحيث حسبت بعض الربط على الاعاجم والسلطان، وهذا يدل على امتداد العلاقة المتوترة بين مؤسستي الخلافة والسلطنة إلى الحركات الشعبية وبخاصة التصوف ممثلاً في الربط وشيوخها.

ولم تقتصر الربط على الرجال، بل بنيت ربط للنساء أيضاً. واحتوت بعض الربط خزائن كتب سيأتي ذكرها منفردة في هذا الفصل.

وكان الخلفاء يستقطبون شيوخ التصوف المشهورين الذين جاءوا من خارج بغداد وذلك عبر تسليمهم مشيخات بعض الربط، وفي ذلك استثمار لشهرة أولئك الشيوخ استفاد منه الخلفاء و السلاطين، خاصة وان الوعظ الذي كان يمارسه شيوخ الربط كان له أثر في الرأي العام في بغداد .

وقد ساهم بناة الربط تلك في ترسيخ نهج بناء الرباط إلى جانب المدرسة، وهو النهج الذي سنّه الشيخ عبد القادر الجيلي وابو النجيب السهروردي.

ويلاحظ أن الفترة التي شهدت اكبر نشاط في بناء الربط في بغداد في القرن السادس، كانت في عهد الخليفة الناصر لدين الله وذلك يعود لسببين على الأقل: طول فترة حكم الناصر، ومشاريعه السياسية الطموحة التي تجلى بعضها في إعادة تنظيم الفتوة وبناء جسور التواصل بين المؤسسة السياسية والحالة الشعبية والاجتماعية آنذاك. وقد توسع الناصر في استخدام شيوخ الربط في السفارات التي كان يرسلها إلى الملوك والأمراء على نحو سبق الخلفاء الذين قبله و الذين بعده، حتى كاد يكون ذلك نهجاً ثابتاً في سياسته. ويرجح ان يكون لهذا النهج صلة بالخبر المتعلق بعزم الناصر على اعتزال الخلافة والانقطاع للعبادة في رباط المرزبانية الذي بناه أصلاً لنفسه، وهو خبر يستنتج منه أيضاً سعة انتشار التصوف آنذاك وعمق تأثيره في المجتمع الأمر الذي حدى بالناصر إلى ان يكون له باع فيه .

كان شيوخ تلك الربط يُرتبون فيها ويُعزلون عنها من قبل الخليفة، وقد يكون في ذلك دلالة على شروط الواقف، ولكن الدلالة الأهم تكمن في مسعى

الخلافة للسيطرة على حركة شعبية كالتصوف عبر احتوائها في ربط لها فيها الكلمة الأولى .

لكن يخشى من تجاوز الدقة إذا افترض أن تلك الربط كانت تبنى من أموال الخزينة العامة، إذ الظاهر ان وقوفها كانت اصلاً أملاكاً شخصية .

وقد اختصت بعض العائلات ببناء اكثر من رباط كأبناء رئيس الرؤساء الذين كان لهم صلات واضحة بالتصوف .

كما يلاحظ أحياناً تعاقب أبناء عائلة واحدة وأقربائهم على مشيخة رباط بعينه كابي سعد شيخ الشيوخ الذي سيأتي ذكره لاحقاً، وكالشيخ الشهاب السهروردي وأبنائه، وأبناء ابن سكينة.

وكان الخليفة يولي بعض الشيوخ أكثر من رباط في نفس الوقت. وكان الخلفاء، وخاصة الناصر، يقيمون احتفالاً كبيراً عند افتتاح بعض الربط إشهاراً للرباط المخصوص وإعلاماً للناس بالدور الاجتماعي الذي يقوم به الخليفة. وقد استمر نشاط بناء الربط الصوفية بمبادرة من الخليفة حتى نهاية الدولة العباسية سنة 656هـ .

وفي ظل النشاط الكبير في بناء الربط كتب الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) مؤلفه الموسوم بـ" عوارف المعارف"، وهو أول كتاب وصل إلينا من كتب الصوفية التي عالجت موضوع الرباط الصوفي وضوابط العيش فيه مع جماعة ساكنيه .

وبعد، فإن الربط والزوايا الصوفية لم تكن مقصورة على بغداد ولا على الفترة محل البحث. وقد بلغ انتشار الربط والزوايا في كافة بلاد الاسلام. حداً أغرى الباحث بالاستنتاج بأن الربط والزوايا قد أصبحت في تلك الفترة تمثل نظاماً متكاملاً ومتعارفاً عليه بين أبناء الأمة الواحدة في مختلف بقاعها الجغرافية، وكان من شأن هذا النظام أن يسهل التواصل ويرسخ الوحدة بين أبناء الأمة علماء كانوا أو تلاميذ أو تجاراً أو مسافرين أو حجاجاً أو مجاهدين.

إن الكلام عن الربط لا ينتهي هنا، فقد بقي رباط ذو أهمية خاصة، وقد أفرد له الباحث مساحة وحده نظراً لتطوره إلى مؤسسة رسمية أو شبه مؤسسة، وهو رباط شيخ الشيوخ.

ثانياً: مؤسسة شيخ الشيوخ ورباطه:

هو رباط أبي سعد، ويقال رباط النيسابوري، ويرجح الباحث أن يكون هذا ثاني أقدم رباط في بغداد بعد رباط الزوزني. وأقدم إشارة إلى هذا الرباط وردت عند أبي الفرج بن الجوزي في المنتظم في أحداث سنة450هـ خلال فتنة البساسيري[1]، قال ابن الجوزي: "... وكان [اي البساسيري] قد جمع العيارين واهل الرساتيق وأطمعهم في نهب دار الخلافة..."[2] ونهبت العوام دار الخليفة ... واحرقوا رباط أبي سعد الصوفي" [3]، فيستنتج ان الرباط كان موجوداً سنة 450هـ، وربما بني قبلها .

أما باني الرباط فيذكر ابن الاثير أنه عميد العراق (ت 450هـ) الذي قتله البساسيري، قال ابن الاثير: "وهو الذي بنى رباط شيخ الشيوخ" [4]، ولم يعثر الباحث على اسم عميد العراق هذا. ومع ذلك فقد ذكر ابن الجوزي ان أبا سعد هو الذي بنى الرباط من ماله الخاص على قطعة أرض خصصها له القائم بأمر الله[5].

وأبو سعد هذا الذي يُنسب إليه الرباط هو أحمد بن محمد بن دوست أبو سعد النيسابوري الصوفي[6] (ت 477 أو 479 هـ)" شيخ الشيوخ" [7]، كان قد صحب ابا سعيد بن ابي الخير[8] مدة، وكان يجمع جماعة من الفقراء ويخرج معهم ويدور في قبائل العرب فينتقل من حلة إلى حلة، وقد باع أبو سعد جميع أملاكه التي في نيسابور وجاء إلى بغداد والتمس من الخليفة القائم بأمر الله خربة يبني فيها رباطاً،" وكانت له خدمة في زمن البساسيري"، فأذن له،

(1) البساسيري: هو ارسلان أبو الحارث، المظفر التركي (ت 451 هـ) كان مقدماً على الاتراك، وكان القائم بأمر الله لايقطع أمراً دونه، فتجبر وذكر عنه أنه اراد تغيير الدولة ثم أظهر ذلك وخطب للمصري [اي الخليفة الفاطمي]، ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 212.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 192 .
(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 194 .
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 344 .
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 11 .
(6) انظر ترجمته في: المنتظم، ج 9، ص 11. الكامل في التاريخ، ج 8، ص 450. الذهبي، تاريخ الاسلام،ج 32، ص 258. ابن كثير، البداية و النهاية، ج 12، ص 155 .
(7) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 450 .
(8) هو أبو سعيد بن أبي الخير الميهني (ت 440 هـ)، وهو الذي وضع طريقة التصوف، وبنى الخانقاه، ورتب السفرة في اليوم مرتين، قال القزويني:" و آداب الصوفية كلها منسوبة إليه ... ومشايخ الصوفية كلهم تلامذة ابي سعيد"، القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص 360-361 .

وتخيّر موضعاً، فبنى الرباط وجمع الأصحاب، ثم هدم الرباط في الغرق سنة 466 هـ فأعاده أجود مما كان [1].

وقال ابن الأثير عن ابي سعد" وهو الذي تولى بناء الرباط بنهر المعلى، وبنى وقوفه، وهو رباط شيخ الشيوخ الآن"، وقال: "وبنى وقوف المدرسة النظامية،
وكان عالي الهمة كثير التعصب لمن يلتجئ إليه... وكانت له منزلة كبيرة عند السلطان" [2].

يبدو مما تقدم ان أبا سعد ورباطه كانا مسنودين من قبل الخليفة والسلطان، ويؤكد ذلك قيام البساسيري بإحراق الرباط على أيدي العيارين خلال قيامهم بنهب دار الخلافة لاعتبار الرباط متصلاً بالخليفة، أو بالسلطان، أو كليهما. لقد كانت الفترة التي بني فيها رباط شيخ الشيوخ فترة انتقالية في تاريخ بغداد وهي فترة نهاية البويهيين ودخول السلاجقة إليها، وقد كان لأبي سعد في تلك الفترة خدمة شكرها له الخليفة عندما خصص له قطعة أرض يبنى بها الرباط، وعلى ذلك، يرجح أن يكون الرباط الذي بناه أبو سعد غير الرباط الذي بناه عميد العراق وأحرق خلال فتنة البساسيري.

كما يبدو أنه كان للرباط منذ انشائه على يد ابي سعد وقوف موقوفة، الأمر الذي قد يشير إلى قدر من السمة الرسمية كان يتمتع بها الرباط وشيخه. إن زوال الحكم البويهي من بغداد وانفلات الأمور في فتنة البساسيري ربما كانا دافعين للخليفة كي يستند إلى مؤسسات اجتماعية اكثر عمقاً واستمراراً من مؤسسات الدولة التي زالت، لتعينه على الامساك بزمام الأمور من جديد في ظل أوضاع تسودها الفوضى. وربما نشأت من هنا علاقة الخلافة بشيخ الشيوخ، فالمنصب – إن جاز التعبير – مستحدث في تاريخ الاسلام في تلك الفترة التاريخية .

إن صلة السلطنة السلجوقية بشيخ الشيوخ جاءت لاحقة لصلته بالخليفة العباسي. وربما كان مقصد أبي سعد من بناء الرباط أصلاً ان يكون مدخلاً لاتصال السلاجقة به، فقد قصد أبو سعد من بناء الرباط ان يكون" موضع نزول الغرباء من الخراسانيين" [3].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 11 .
(2) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 450 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 32، ص 259.

ويبدو أن عمل رباط ابي سعد كان مكملاً لعمل المدرسة النظامية[1]، فالوزير نظام الملك السلجوقي كان مهتماً ببناء الربط والمدارس بوصفه نهجاً سياسياً سار عليه السلاجقة بوضوح خلال فترة وزارة نظام الملك، وكان رباط ابي سعد معقلاً من معاقل الأشاعرة الذين ناصرهم في الفتنة التي وقعت بينهم وبين الحنابلة سنة 469هـ، ووقف معهم أستاذ النظامية آنذاك أبو اسحاق الشيرازي أول مدرسي النظامية ببغداد[2]، وكان أكثر العلماء الذين أرسلهم نظام الملك إلى نظامية بغداد من أصول خراسانية عامة ونيسابورية خاصة، فكان لكثير منهم اتصال برباط النيسابوري ابي سعد شيخ الشيوخ كابي نصر القشيري وابي اسحاق الشيرازي، واحمد الغزالي أخو حجة الاسلام الذي نزل برباط شيخ الشيوخ عند قدومه إلى بغداد[3]. وقد كان بين ابي سعد وبين نظام الملك مودة أكيدة، وكان يزور نظام الملك في مركزه[4].

ومما يشير إلى الصفة الرسمية لشيخ الشيوخ أنه لما احترقت تربة معروف الكرخي" أمر الخليفة ابا سعد الصوفي، شيخ الشيوخ، بعمارتها"[5]. ويقع رباط شيخ الشيوخ في محلة سوق الثلاثاء، مقابل المدرسة النظامية [6]. وربما كان موقعه هذا دليلاً على مكانته في زمن نظام الملك .

ويلاحظ أنه لما توفي ابو سعد لم يدفن في رباطه على غير ما جرت عليه العادة لدى شيوخ الربط التي انشئت بمبادرات فردية، و إنما دفن في مكان خارجه، وهذا انطبق على كل من تولى مشيخة رباط شيوخ الشيوخ، وربما كان لذلك صلة بشروط الواقف الذي لا تذكره المصادر. ورغم ذلك فإن ابا سعد أوصى قبل موته بأن يستخلف ابنه مكانه فاستخلف وهو ابن اثنتي عشرة سنة[7].

وقد توالى على مشيخة رباط شيخ الشيوخ أبناء أبي سعد النيسابوري حتى وفاة آخرهم سنة 596 هـ، ثم ولي المشيخة أبناء عبد الوهاب بن سكينة سبط اسماعيل بن ابي سعد، كما وليها الشهاب السهروردي وعلي بن النيّار .

---

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 129 – 130 .
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 413 .
(3) ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 57 .
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 32، ص 259 .
(5) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 380 .
(6) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد، ص 174، 182 .
(7) ابن الجوزي، المنتظم ،ج 9، ص 11 .

بعد شيخ الشيوخ أبي سعد ولي مشيخة الشيوخ ابنه صدر الدين ابو البركات
اسماعيل[1] (ت541هـ)، قال ابن العديم: "به يُعرف رباط شيخ الشيوخ ببغداد"[2]، لكن ابن الاثير الأسبق عهداً من ابن العديم كان قد وصف أباه – أبا سعد – بشيخ الشيوخ، أما ابن الجوزي فلا يصف الأب ولا الأبن بصفة شيخ الشيوخ وهذا ربما يدل على موقف ابن الجوزي من ذلك المنصب أو تلك الصفة .

وقد أحسن السمعاني الثناء على شيخ الشيوخ اسماعيل وقال: "وما عرف له هفوة، صحبته سنين، وقرأت عليه الكثير، وكنت نازلاً عنده في رباطه"[3].

وبعد وفاة اسماعيل ولي مشيخة الشيوخ ابنه صدر الدين شيخ الشيوخ عبد الرحيم[4] (ت 580 هـ) وذلك سنة 541 هـ[5]. قال عنه ابن الاثير:" قد جمع بين رياسة الدين والدنيا" [6]، وفي هذا القول إشارة واضحة إلى ان مشيخة الشيوخ منصب رسمي، وقد كان عبد الرحيم" فقيهاً مقرئاً" [7].

ونظراً لقيام الناصر باستثمار شهرة شيوخ التصوف ومصداقيتهم، فقد كان عبد الرحيم أول شيخ شيوخ يرسله الناصر في السفارات إلى السلاطين والملوك. فقد أرسل في سنة 575هـ إلى بهلوان ابن ايلدكز رسولاً كي يخطب للناصر في خراسان واذربيجان، ثم ارسل مراراً إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي وصارت بينهما مودة[8]. قال العماد الاصفهاني" وظفر السلطان [صلاح الدين الايوبي] من صدر الدين بصديق صدوق مشفق مشير"[9]، وكان

---

(1) انظر ترجمته في: المنتظم، ج 10، ص 121. الكامل في التاريخ، ج 9، ص 344. مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 188. بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 4، ص 1625. الروضتين في اخبار الدولتين، ج 2، ص 178. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ج 37، ص 56. شذرات الذهب، ج 6، ص 209 .

(2) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 4، ص 1625 .

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 1628 .

(4) انظر ترجمته في: الكامل في التاريخ، ج 10، ص 129. المختصر المحتاج إليه، ص 244 (الرقم 889)، وتاريخ الاسلام للذهبي، ج 40، ص 307. الوافي بالوفيات، ج 18، ص 73 (الرقم 6688) .

(5) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 344-345 .

(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 130 .

(7) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 244 .

(8) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 31-32، 77، 133-138. البنداري، سنا البرق الشامي، ص 174، 203-207، 235-239، 242-243 .

(9) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 181 .

لعبد الرحيم" رأي ودهاء وتقدّم وجاه عريض، فكان المشار إليه في حسن الرأي والتدبير .... وكانت الملوك تستضيء برأيه"[1].

وفي بغداد كان شيخ الشيوخ" ملجأً لكل خائف" [2]، قال ابن شاهنشاه:" وكان الخليفة قد أمر بأن لايُعترض أحد اعتصم برباط شيخ الشيوخ ولو كان عليه المال
و الدم"[3]، وفي هذا دلالة على المكانة الرفيعة التي كان رباط شيخ الشيوخ يتمتع بها في عصر الخليفة الناصر، حيث كان يجير اللاجئين إليه من كل رجال الدولة، فيرفع قصتهم للخليفة مباشرة لمعالجتها دون المرور بحاجب أو وزير، بل كان الوزراء ومن في مرتبتهم يلجأون إليه فيؤمنهم، كما حدث مع الوزير عضد الدين بن رئيس الرؤساء سنة 570 هـ حينما استقوى عليه قطب الدين قايماز و" اخافه حتى استعاذ منه برباط شيخ الشيوخ وسلم بحمايته من اذى المذكور" [4].

كذلك أجار شيخ الشيوخ صاحب الديوان داود من أستاذ الدار في سنة 580هـ[5]. واستشفعه أيضاً قاضي القضاة عند الخليفة لأن استاذ الدار وآخرين اتفقوا على عزله[6]. وكان ينظر إلى شيخ الشيوخ وقاضي القضاة على انهما" صدرا هذه الأمة من جانب الشرع و الدين" [7].

وبعد وفاة عبد الرحيم ولي مشيخة الشيوخ أخوه صدر الدين عبد اللطيف بن اسماعيل[8] (ت 596 هـ)، وهو آخر من ولي رباط شيخ الشيوخ من ذرية أبي سعد النيسابوري .

وبعد أبناء أبي سعد ولي مشيخة الشيوخ عبد الوهاب بن سكينة[1] (ت607هـ) وبنوه، وعبد الوهاب هذا هو سبط شيخ الشيوخ اسماعيل. وقد انفرد ابن الفوطي بوصف عبد الوهاب بشيخ الشيوخ[2].

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 307 .
(2) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 130 .
(3) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 161 .
(4) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 91. ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 250-251 .
(5) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 194-195 .
(6) المصدر نفسه، ص 161 .
(7) المصدر نفسه، ص 160 .
(8) انظر ترجمته في: أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 17. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 37. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 253. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 534 .

و ولي مشيخة الشيوخ بعده ابنه عبد الواحد بن عبد الوهاب بن سكينة[3] (ت 608هـ)، ثم بعده أخوه عبد الرزاق[4] (ت 635هـ)، قال ابن الاثير: "ولما توفي [عبد الواحد] رتب أخوه زين الدين عبد الرزاق"[5]، وقد روسل به إلى الأطراف[6]، كما ولي مشيخة الشيوخ ابنه محمد بن عبد الرزاق (ت 644 هـ) لكنه رغب في الدنيا واحب الرئاسة فسأل ان يرتب حاجباً بباب المراتب،" وأن يقرّ على نظره بالرباط ويترك مشيخته، وبذل على ذلك قربة، فأجيب سؤاله"[7]. ويبدو في هذه الفترة ان مشيخة رباط شيخ الشيوخ انفصلت عن النظر في وقوفه، كما يلاحظ ان شيخ الشيوخ صار يُرتّب من قبل الدولة .

وولي مشيخة الشيوخ أيضاً شهاب الدين السهروردي (ت632هـ)[8] ، وابنه عماد الدين محمد (ت 655هـ)[9]، ويبدو ان شيخ الشيوخ في فترة الشهاب وابنه لم يكن شيخ رباط ابي سعد، وذلك لأنهما وليا مشيخة الشيوخ دون ان يذكر انهما وليا رباط ابي سعد ضمن الربط التي تولياها .

وكان آخر من" فوّضت إليه مشيخة الشيوخ ببغداد" قبل دخول التتار، شمس الدين علي بن النيار (ت 656هـ)، الذي "سلم إليه رباط والدة الخليفة الناصر لدين الله... وخوطب بشيخ الشيوخ" [10]، وهذا يؤكد ان لقب شيخ الشيوخ انفصل عن رباط ابي سعد في ذلك الوقت.

وقد ذهبت المستشرقة شيمل إلى ان شيخ الشيوخ كان القائد الرسمي للصوفية في بغداد في زمن الشهاب السهروردي[11]، ويرى الباحث ان هذا الكلام يحتاج إلى توثيقٍ أوسع، فإن كان شيخ الشيوخ منصباً رسمياً فإنه ليس

---

(1) انظر ترجمته في الفصل السابق، ص 133 .
(2) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق2، ص 980-981 .
(3) انظر ترجمته في: ابن الأثير،الكامل، ج 10، ص 357. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 152. أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 79. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 269. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 172 .
(4) انظر ترجمته في: الذهبي، المختصر المحتاج، ص 261. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 248 .
(5) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 357 .
(6) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 248 .
(7) مجهول، الحوادث، ص 255-256 .
(8) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 446. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 497 .
(9) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 839 .
(10) مجهول، الحوادث، ص 228-229 .
(11) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 278 .

شيخاً على صوفية بغداد جميعهم نظراً لأن التصوف حركة شعبية يصعب السيطرة عليها بقرار رسمي، إضافة إلى ان شيخ الشيوخ قد يكون شيخاً لشيوخ الربط ولكن ليس شيخاً لكل الصوفية .

يبدو أن الخلفاء حاولوا ان يجعلوا من مشيخة الشيوخ مؤسسة يؤثرون من خلالها على حركة التصوف في بغداد، ولكن طبيعة التصوف كحركة شعبية في الاساس لم تمكن من استقرار صفة المؤسسية وتحديد صلاحياتها .

ويجدر التنويه بأن صلاح الدين الأيوبي اتبع نموذج شيخ الشيوخ الذي كان قائماً في بغداد، فأنشأ في سنة 569 هـ "أول خانكاه عملت بديار مصر، وعرفت بدويرة الصوفية، ونعت شيخها بشيخ الشيوخ"، وقد سميت أيضاً بالخانكاه الصلاحية دار سعيد السعداء، واستمر هذا الترتيب حتى سنة 806 هـ عندما" تلاشت الرتب فلقب كل شيخ خانكاه بشيخ الشيوخ"، وكان صلاح الدين قد عمل تلك الدار" برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة" ووقف عليها الوقوف[1]، وقد ولي مشيخة الشيوخ هناك صدر الدين محمد بن حمويه الجويني، ثم ولده احمد بن محمد، ثم اخوه حسن بن محمد، ثم تعاقب على ولايتها عدد من الأكابر[2].

ثالثاً: المدارس التي انشأها الصوفية أو أنشئت لهم:

إن الحديث عن بعض المدارس بوصفها مؤسسات صوفية إنما هو أمر جديد في تاريخ التصوف في بغداد، وهو من مميزات حركة التصوف في بغداد في القرن السادس الهجري. ومقصد الباحث من كون بعض المدارس مؤسسات صوفية هو أنها أنشئت بجانب الربط الصوفية وتولاها شيوخ تصوف فقهاء، فكانت بذلك تعبيراً مؤسسياً عن ظاهرة تصوف الفقهاء .

ولم يسبق متصوفة بغداد إلى إنشاء المدرسة إلى جانب الرباط سوى حجة الاسلام الغزالي (ت 505هـ) الذي بنى في موطنه مدرسة ورباطاً كان هو المدرس و شيخ التصوف فيهما[3]. وقد لاحظ ابن الساعي هذا الترابط فصنف" اخبار الربط والمدارس" **[4]**، وقريبا من عصر ابن الساعي لاحظ ابن بطوطة

---

(1) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 570 .
(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، (ت 911 هـ). حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة، ط 1، 2ج، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1967. ج 2، ص 260 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 170 .
(4) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1، ص 27 .

في بعض بلاد المشرق الاسلامي تسمية الرباط الصوفي باسم المدرسة[1] دلالة على تطور هذا الاتجاه بعد القرن السادس الهجري .

وبالرغم من وجود مدارس بنيسابور قبل المدرسة النظامية، كالمدرسة البيهقية و السعيدية وغيرهما، إلاّ أن نظام الملك السلجوقي كان اول من بنى مدرسة" رتب فيها المعاليم للطلبة" [2]،" ووقف عليها وقوفاً تجري على أهلها"، وأما قبل ذلك فليس من المرجح ان يكون موقوفاً عليها [3].

إن إنشاء المدارس في الاسلام كان بمبادرات شعبية، فلما بنى نظام الملك المدرسة النظامية بمبادرة رسمية من الدولة أقام علماء ماوراء النهر مأتم العلم وقالوا: كان يشتغل به أرباب الهمم العلية والانفس الزكية الذين يقصدون العلم لشرفه والكمال به، فيأتون علماء ينتفع بهم وبعلمهم، وإذا صار عليه أجرة تدانى إليه الأخساء و أرباب الكسل[4].

ومن المفيد هنا الإشارة إلى فئات العاملين في المدرسة ومسؤولياتهم حسبما ذكرهم السبكي (ت 771 هـ) لاعطاء فكرة عما كانت تعنيه المدرسة في فترة لاحقة ولكن قريبة من القرن السادس الهجري. فقد كان هناك المدرس الذي يلقي الدرس ويفهمه، والمعيد الذي يسمع الدرس ويعيده على الطلبة، و المفيد الذي يفيد بحثاً زائداً على بحث الجماعة، والمنتهي من الفقهاء عليه من البحث فوق ما على من دونه، وفقهاء المدرسة وعليهم الفهم والمواظبة، وقارئ العشر يقدم قراءة العشر قبل الدرس، والمنشد، وكاتب الغيبة على الفقهاء، وخازن الكتب، وشيخ الرواية الذي يُسمع المحدثين ويستمع لما يقرأونه عليه لفظة لفظة، وكاتب غيبة السامعين، والخطيب، والواعظ وعليه نحو ما على الخطيب فيذكر بأيام الله، والقاص وهو من يجلس في الطرقات يذكر، وقارئ الكرسي الذي يجلس على كرسي يقرأ على العامة شيئاً من الرقائق و الحديث،

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 214. دوزي، تكملة المعاجم العربية ،ج 4، ص 329 (مدرسة) .

(2) السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج 2، ص 255-256 .

(3) ابن تيمية، الخلافة و الملك، ص 47 .

(4) أمين، حسين، (2000). المدارس الاسلامية في العصر العباسي واثرها في تطوير التعليم. في: (مجموعة من الباحثين)، بحوث في تاريخ الحضارة الاسلامية. (ص: 103-111).

والفارق بينه وبين القاص ان القاص يقرأ من حفظه، وهناك أيضاً الامام، والمؤذن، والموقت الذي يعرف علم الميقات ووجهة القبلة[1].

ويذكر ان العلماء في بغداد كان لهم لباس مخصوص، وقد كان من شيوخ التصوف الفقهاء الذين لهم مدارس يدرسون بها من يلبس هذا اللباس، كعبد القادر الجيلي[2]، و النجيب السهروردي[3].

وقد ذكر ابن جبير أن بغداد كان بها في سنة 580 هـ نحواً من ثلاثين مدرسة كلها في الجانب الشرقي، وأن أعظمها وأشهرها النظامية [4].

أنجزت عمارة المدرسة النظامية ببغداد سنة 459 هـ [5]، وهي منسوبة إلى الوزير السلجوقي نظام الملك الحسن بن علي (ت 485 هـ) الذي اشتهر عنه بناء المدارس والربط والمساجد في البلاد[6]. وقد أصبحت النظامية" نموذجاً للمؤسسات الشبيهة بالجامعات في العالم الاسلامي بعد ذلك" [7]، وظلت المدرسة النظامية قائمة إلى أوائل القرن التاسع الهجري[8]، وهي تقع في محلة سوق الثلاثاء[9] ببغداد .

مايهم البحث هو أن المدرسة النظامية احتضنت كثيراً من شيوخ التصوف، فقد درّس بها أبو الفتوح احمد بن محمد الغزالي (ت520هـ) نيابة عن اخيه حجة الاسلام[10]، وتكلم فيها الشيخ عبد القادر الجيلي (ت 561 هـ)[11] ، وجلس بها ابو نجيب السهروردي (ت 563هـ) للوعظ سنة 534 هـ [12] ثم ولي التدريس فيها بطلب من السلطان مسعود واذن من الخليفة سنة 545

---

(1) السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ص 105-115. وأنظر أيضاً: القلقشندي، ابو العباس احمد، (ت 821 هـ). صبح الاعشى في كتابة الإنشاء، 14ج، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922. ج 5، ص 463-464 .

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 208 .

(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 196 .

(4) ابن جبير، ابو الحسين محمد بن احمد الاندلسي، (ت 614 هـ). رحلة ابن جبير، 1ج، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت ومصر، (د. ت.). ص 164 .

(5) ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 380 .

(6) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 129 .

(7) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 106 .

(8) مجهول، الحوادث، ص 17 (الهامش) .

(9) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد، ص 174 .

(10) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 1، ص 97 .

(11) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 185. التادفي، قلائد الجواهر، ص 72 .

(12) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 86 .

هـ [1]، كما درس بها ابو الوقت عبد الأول السجزي الصوفي (ت553هـ) [2]، وكان ابو الفضائل بن شقران (ت 561 هـ) فقيهاً بالنظامية ثم صار معيداً بها ثم وعظ[3].

لقد وفرت النظامية للصوفية منبراً يوصلون من خلاله التصوف إلى جمهور الفقهاء الدارسين فيها.

وتالياً أسماء المدارس التي أنشأها الصوفية بجانب ربطهم .

مدرسة الشيخ عبد القادر الجيلي بباب الأزج:

هي أقدم مدارس الحنابلة ببغداد وأعظمها شأناً واكثرها أوقافاً وأطولها عمراً وقد عرفت لاحقاً بجامع الشيخ عبد القادر، ولايزال هذا الجامع عامراً إلى يومنا هذا [4].

وقد بناها أبو سعد المبارك بن علي المخرمي[5] (ت513هـ) بباب الأزج، وبعده فوّضت إلى الشيخ عبد القادر، فتكلم على الناس بلسان الوعظ حتى أشتهر، فضاقت مدرسته بالناس فوسعها، وأقام في مدرسته يدرس ويعظ إلى ان توفي سنة 561 هـ، ودفن بها[6].

وكان أول جلوسه للوعظ في الحلبة البرانية سنة 521 هـ[7]، وكان اول كلام قاله: "غواص الفكر يغوص في بحر القلب على درّ المعارف فيستخرجها إلى ساحل الصدر، فينادي عليها سمسار ترجمان اللسان، فتشترى بنفائس أثمان حسن الطاعة، في بيوت أذن الله ان ترفع[8]". ولما ازدحم الخلق عليه حمل الكرسي إلى خارج البلد، فكان الناس يجيئون على دوابهم ويقفون على دائر المجلس[9]، فوسع المدرسة واضاف إليها مايزيد على مثلها، فشارك الاغنياء في عمارتها بأموالهم والفقراء بأنفسهم، وفرغ من توسيعها سنة 528هـ و

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 142 .
(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 226 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219-220 .
(4) مجهول، الحوادث، ص 115 (الهامش/ بشار عواد وعماد عبد السلام رؤوف) .
(5) انظر ترجمته في الفصل السابق، ص 85 .
(6) ابن الجوزي، ج 10، ص 219 .
(7) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 191 .
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 57 .
(9) المصدر نفسه، ص 194 .

تصدر بها للتدريس والفتوى، وجلس بها للوعظ، واجتمع عنده بها جماعة كثيرة من العلماء والفقهاء والصلحاء، وقصده طلبة العلم من الآفاق[1]، وصارت المدرسة منسوبة إليه، وقصد بالزيارات والنذور[2].

وكان الجيلي يدرس في مدرسته التفسير، و الحديث، والمذهب، والخلاف، والاصول، والنحو، وكان يُقرئ القرآن بالقراءات، وكان يفتي على مذهبي الشافعي وابن حنبل [3]. وكان في مدرسته معيدون لدرسه[4].

وكان في المدرسة مؤذن يؤذن للصلاة، ومنارة يؤذن منها [5].

وكان يتكلم بالمدرسة صباح الجمعة ومساء الثلاثاء، وفي الرباط صباح الأحد من كل اسبوع، وكان يكتب في مجلسه – كما قيل - أربعمائة محبرة عالم وغيره[6].

وقد ولي التدريس بمدرسة الجيلي ابنه عبد الوهاب (ت 593هـ) نيابة عنه وهو حيّ في سنة 543هـ[7]، ثم درس بعد أبيه بمدرسته[8]، وقد نزعت المدرسة منه في سنة 588 هـ بسبب ابنه الركن عبد السلام بن عبد الوهاب، فوليها ابو الفرج بن الجوزي، ثم ردت إليه بعد قبض ابن يونس[9].

كما درس بالمدرسة من ذرية الشيخ الجيلي، حفيده الركن عبد السلام[10] (ت 611هـ)، وحفيده قاضي القضاة نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر[11] (ت633هـ)، ومحمد بن نصر (ت 656 هـ)[12].

مدرسة الشيخ أبي النجيب السهروردي:

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 224-225 .
(2) التادفي، قلائد الجواهر، ص 9 .
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 250 .
(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 116-117 .
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 118 .
(6) المصدر نفسه، ص 202 .
(7) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 208-209 .
(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 258 .
(9) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 415. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 77.
(10) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 73 .
(11) المصدر نفسه، ج 46، ص 174 .
(12) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 266 .

هي مدرسة وبجنبها رباط[1]، وتقع على شاطئ دجلة عند الجسر العتيق[2]، وقد كان أبو النجيب[3] (ت563هـ) صوفياً واعظاً فقيهاً شافعياً، وكان يعظ الناس في مدرسته[4]، وقد درس وأفتى وحدث[5].

وبقيت مدرسة ابي النجيب قائمة فترة من الزمان ثم تحولت إلى مسجد عرف بمسجد نجيب الدين، وهو مسجد ساحته واسعة وفيه مدرسة وحجر [6]، وقبر ابي النجيب ومدرسته قائمان حتى اليوم[7]. وكان عند ابي النجيب من يتولى الإعادة لدرسه[8]. وبعد وفاة ابي النجيب تولى الوعظ بمدرسته عدد من تلاميذه منهم ابو الفضل البيلقاني هبة الله بن ابي القاسم (ت 604هـ) [9]، وعبد اللطيف بن ابي النجيب (ت610هـ)[10] ، وشهاب الدين السهروردي[11] (ت 632هـ)، والعدل يحيى اليزدي[12] (ت 636هـ) .

مدرسة ثقة الدولة بن الانباري:

قال ابن النجار عنه:" وبنى مدرسة لأصحاب الشافعي على شاطئ دجلة بباب الأزج وبنى إلى جانبها رباطاً للصوفية، ووقف عليهما وقفاً حسناً[13]".

مدرسة فخر الدولة بن المطلب:

قال الذهبي:" له مدرسة بشرقي بغداد ورباط"[14]، وقد ورد ذكرها آنفاً مع

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 225. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164 .
(2) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 520 .
(3) انظر ترجمته في الفصل السابق.
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 163-164 .
(5) المصدر نفسه، ج 39، ص 166 .
(6) مجهول، الحوادث، ص 102 (الهامش) .
(7) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد، ص 193 .
(8) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 27، ص 185 .
(9) المصدر نفسه، ج 27، ص 185 .
(10) المصدر نفسه، ج 19، ص 71 .
(11) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112 .
(12) مجهول، الحوادث، ص 162-163 .
(13) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 81-83. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 22، ص 96 .
(14) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 257 .

الربط[1].

ولاستكمال صورة الرباط المبني إلى جانب المدرسة يجدر ذكر خزائن الكتب التي انشئت في بعض الربط الصوفية في بغداد بوصفها مؤسسات لها نظامها الخاص و العاملين فيها.

رابعاً: خزائن الكتب العامة في الربط البغدادية:

وجد في بغداد خاصة، والعراق عامة، نوعان من خزائن الكتب: الخزائن العامة التي كان يباح للبعض الرجوع إلى كتبها أو النقل عنها، كتلك المتوفرة في المدارس والديارات و الجوامع والمساجد ودور العلم الاخرى، والخزائن الخاصة التي عنى بجمعها أفراد من الناس كخزائن كتب الملوك والامراء والوزراء و العلماء وغيرهم[2].

كما وجد في بغداد سوق للوراقين، وكانت الوراقة تقوم على أربعة أمور: النسخ، وبيع الورق وسائر أدوات الكتابة، وتجليد الكتب، وبيعها[3].

وكانت الكتب ترد إلى خزائن الكتب بالشراء والاهداء و الوقف[4].

وكان من المتعارف عليه أن يقوم على خزائن الكتب موظفون، فمثلاً كان يقوم على خزانة كتب المدرسة المستنصرية ثلاثة أصناف من الموظفين: الخازن، والمشرف، والمناول، إضافة إلى بواب وفراشين عليهم حراستها وتنظيفها[5]. وقد استنتج كوركيس عواد من بعض الأخبار ان خزانة كتب المستنصرية كانت تقفل وتختم في أوقات معلومة، وكان من بين موجوداتها دراهم ورهونات كانت تؤخذ من الناس مقابل استعارتهم كتبها [6].

وتعد خزائن الكتب الموجودة في الربط الصوفية من ضمن خزائن الكتب العامة، ويذكر من هذه الخزائن:

خزانة كتب رباط الزوزني:

(1) انظر رباط فخر الدولة الوارد آنفاً .
(2) عواد، كوركيس، (1986). خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة 1000 للهجرة. ط 2، بيروت: دار الرائد العربي. ص 6 .
(3) المرجع نفسه، ص 8-9 .
(4) المرجع نفسه، ص 146 .
(5) المرجع نفسه، ص 164-165 .
(6) عواد، خزائن الكتب، ص 168 .

فقد ذكر ابن النجار في الذيل أن ابا الحسن علي بن احمد المؤدب المقرئ (ت592 هـ)" كان يتولى خزانة الكتب به [اي برباط الزوزني]" [1].

خزانة رباط ابي سعد النيسابوري (شيخ الشيوخ):

ذكر ابن النجار في ترجمة علي بن جعفر، أبو الحسن الخازن الصوفي (ت بعد سنة 479 هـ) انه" لما بنى ابو سعد رباطه جعله خازناً به"، ومات أبو سعد" فبقي على خزانة الرباط إلى آخر عمره" [2].

ولكن لم يتمكن الباحث من التأكد من أن خزانة الرباط كانت خزانة الكتب فيه رغم ترجيحه ذلك.

خزانة رباط الشيخ عبد القادر الجيلي:

ذكر ياقوت الحموي أن علي بن عساكر بن المرحّب، أبو الحسن المقرئ النحوي المعروف بالبطائحي الضرير (ت 572 هـ) كان قد" وقف كتبه على مدرسة الشيخ عبد القادر الجيلي" [3]، وقد قدّر الباحث ان الترابط بين مدرسة الشيخ عبد القادر ورباطه سمح باعتبار خزانة المدرسة خزانة للرباط أيضاً .

ومما يزيد من احتمال وجود تلك المكتبة في رباط ومدرسة الجيلي ما ذكره ابن الجوزي من أن ابا سعد المخرمي (ت 513 هـ)، الذي بنى المدرسة اصلاً، كان قد" جمع كتباً كثيرة ولم يسبق إلى جمع مثلها"[4].

دار الكتب برباط المأمونية:

ذكرها ياقوت[5]، وكان خازنها آنذاك أبا المعالي احمد بن هبة الله، ويستفاد من رواية ياقوت أن خازن دار الكتب هذا تصرف في كتاب كان في الخزانة فغسله لما قدر أنه ينافي العقيدة .

وذكر ابن رجب ان عبد الله بن احمد الخشاب البغدادي اللغوي النحوي المحدث

---

(1) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 32-34 (الرقم 549) .
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 164-165 (الرقم 726) .
(3) الحموي، معجم الادباء، ج 4، ص 1820 .
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 216 .
(5) ياقوت، معجم الادباء، ج 5، ص 2266. عواد، خزائن الكتب القديمة في العراق، ص 159 .

(ت 567 هـ)" لما مرض اشهد عليه بوقف كتبه فتفرقت وبيع اكثرها ولم يبق إلا عشرها، فتركت في رباط المأمونية وقفاً"[1].

خزانة الرباط الخاتوني السلجوقي (الاخلاطية):

ذكرها ابن رجب فقال:" عبد العزيز بن دلف... الناسخ الخازن.... وولي نظر .... خزانة كتب التربة السلجوقية" [2]. وواقف هذه الخزانة هو الخليفة الناصر لدين الله (ت 622 هـ)، وقد اختار كتبها من خزائنه في دار الخلافة[3].

خزانة كتب رباط الحريم الطاهري:

ذكرها ابن الاثير فقال:" في ربيع الأول، فرغ من عمارة الرباط الذي أمر بإنشائه الخليفة أيضاً بالحريم الطاهري، غربي بغداد على دجلة، وهو من أحسن الربط، ونقل إليه كتباً كثيرة من أحسن الكتب" [4].

خزانة كتب رباط ابن النيار:

ذكرها ابن الفوطي فقال: "وفي سنة 649 هـ فتح عز الدين رباطاً كان انشأه مجاوراً لداره بقراح ابن ابي الشحم، وأسكن به جماعة من الصوفية وأجرى لهم الجرايات من خالص ماله، وأنشأ به خزانة للكتب النفيسة والخطوط المنسوبة، وجعل النظر فيها للأد .... [هكذا]" [5].

خامساً: الطرق الصوفية:

كانت الطرق الصوفية تطوراً ظهرت بداياته في القرن السابع للهجرة، ولكن بذور هذا التطور كانت موجودة ببغداد في القرن السادس الهجري. وكان من أهم تأثيرات تلك الطرق أنها ربطت بين الجماعات الصوفية التي كانت قبل ذلك منفصلة عن بعضها البعض في عالم الاسلام[6].

---

(1) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 319 .
(2) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 217- 218 (الرقم 323). وانظر: عواد، خزائن الكتب القديمة في العراق، ص 157.
(3) عواد، خزائن الكتب القديمة في العراق، ص 158 .
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 229 .
(5) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج4، ق1، ص 131-133 .
(6) Arburry, Sufism, p.85.

إن لفظة" طريقة" ليست حادثة في القرن السادس أو بعده، وإنما الحادث هو تطور دلالتها ومفهومها حتى غدت ذات دلالة مؤسسية لها نظامها الخاص بها وسماتها .

ان كتب التصوف تزخر بألفاظ كالطريق والطريقة والطرق، حتى كان السلمي (ت412هـ) يصف بها قدماء مشايخ التصوف، فقال مثلاً عن حمدون القصار(ت271هـ): "ومنه انتشر مذهب أهل الملامة... وطريقته طريقة اختصّ هو بها" [1]، فيكون بذلك مذهب أهل الملامة أو الملامتية طريقة في التصوف اختص بها حمدون. وقال السلمي عن عبد الله بن خبيق:" وطريقته في التصوف طريقة النوريّ، فإنه صحب أصحابه" [2]، وفي هذا إشارة إلى ان النوري اختص بطريقة في التصوف، وان ابن خبيق تابع في الطريقة وليس متفرداً بطريقة. وقال السلمي عن يوسف بن الحسين الرازي (ت 304هـ):" كان أوحد في طريقته في اسقاط الجاه وترك التصنع واستعمال الاخلاص"[3]، وفي ذلك دلالة على انه كان له طريقة في التصوف لم يشترك معه فيها احد. وقال السلمي عن ابراهيم الخواص (ت 291 هـ):" وهو أحد من سلك طريق التوكل"[4]، ويفهم من ذلك أن التوكل طريق في التصوف سلكه آخرون غيره. وقال عن عبد الله بن محمد بن منازل (ت 329هـ): صحب حمدون القصار" وأخذ عنه طريقته"[5]، ومعنى ذلك انه تابع لحمدون القصار في طريقته، وان طريقة التصوف المخصوصة تلك يمكن ان يأخذها المريد عن شيخه، وقال عنه ايضاً" له طريقة يتفرد بها"، وهذا يعني انه بعد ان اخذ طريقة شيخه تفرد هو بطريقة له في التصوف، وهنا انتقل من تابع إلى متفرد بطريقة له خاصة في التصوف. وقال السلمي عن ابي الخير الأقطع التيناتي (ت بعد 340هـ):" كان أوحد في طريقته في التوكل"[6] وفي هذا دلالة على أنه وان كان التوكل طريقة في التصوف إلا أن أبا الخير له طريقة توحّد فيها في التوكل، فهي طريقة خاصة من طرق التصوف.

كل هذا يشير إلى انه كان لبعض الصوفية القدماء طرق خاصة بهم في التصوف، فقال مثلاً عن ابي بكر بن يزدانيار: "له طريقة في التصوف يختص

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 123 .
(2) المصدر نفسه، ص 141 .
(3) المصدر نفسه، ص 185 .
(4) المصدر نفسه، ص 284 .
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 366 .
(6) السلمي، طبقات الصوفية، ص 370 .

بها[1]"، وكذلك الفتوة طريقة في التصوف حيث قال عن ابي الحسن البوشنجي (ت348هـ):" وأحسنهم طريقة في الفتوة و التجريد" [2].

يستفاد مما سبق أن قدماء الصوفية عُرفوا بطرقٍ في التصوف اختصوا بها، كل له طريقته، والتصوف جامع لهم، فالتوكل طريقة، و الملامة طريقة، والفتوة طريقة، إلى غير ذلك من الطرق المخصوصة، ويؤكد ذلك قول ابي بكر الطمستاني (ت340هـ): "الطريق إلى الله تعالى بعدد الخلق"[3]، وقول ابي الحسن المزين (ت328هـ): "الطرق إلى الله تعالى بعدد النجوم..."[4].

وفي القرن السادس الهجري ببغداد كان هذا المعنى القديم للطريق مقرراً، فقد أورد أبو النجيب السهروردي (ت563هـ) تسعة طرق لمقصود واحد، وهي: طريق العبادة وهي أسلم الطرق، وطريق الرياضات والمكابدات وقهر النفس في المخالفات وهي أفضل الطرق، وطريق الخلوة و العزلة طلباً للسلامة من المخالطات وهي أصح الطرق، وطريق السياحة والاسفار والاغتراب عن البلدان وخمول الذكر وهي أوضح الطرق، وطريق الخدمة وبذل الجاه للاخوان وهي أشرف الطرق، وطريق المجاهدات وركوب الاهوال ومباشرة الاحوال، وطريق اسقاط الجاه عند الخلق وترك الاشتغال بخيرهم وشرهم، وطريق العجز والانكسار، وطريق التعلم والمساءلة ومجالسة العلماء وسماع الاخبار وحفظ العلوم[5].

فالتصوف اذن مذهب واحد فيه طرق مخصوصة، كل واحد منها يوصل إلى المقصود بالمعنى الذي اورده السلمي آنفاً .

وهذا ماذهب إليه أيضاً الدكتور عبد الحليم محمود ورفيقه حينما قالا عن تسمية الكلاباذي كتابه باسم" التعرف لمذهب أهل التصوف"، ان التصوف، وهو تجربة روحية وليس نظراً عقلياً، مذهب واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف، وأنه" لا

---

(1) المصدر نفسه، ص 406 .
(2) المصدر نفسه، ص 458 .
(3) المصدر نفسه، ص 471 .
(4) المصدر نفسه، ص 383 .
(5) السهروردي، ابو النجيب عبد القاهر، (ت 563 هـ). آداب المريدين، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، (د. ت.). ص 38- 39 .

يُستساغ الخلط بين" طرق" التصوف وهي وسائل، وبين الغاية وهي: التصوف نفسه" [1].

وعلى ذلك يغدو التطرق إلى الفرق بين هذا المعنى القديم للفظة طريقة و طرق، وبين الطرق الصوفية بمعناها الحادث في القرن السابع الهجري ومابعده ضرورياً .

في القرن السادس الهجري كان في بغداد وما حولها لكل شيخ من شيوخ التصوف المشهورين طريقة اختص بها في التصوف بالمعنى الوارد عند السلمي آنفاً، وقد استقر هؤلاء الشيوخ في ربط صوفية هي مؤسسات حادثة في تاريخ التصوف من حيث الوقوف التي وقفت عليها كما مر سابقاً، وكان من مشاهير أولئك الشيوخ: الجيلي و النجيب السهروردي وابن اخيه الشهاب، والرفاعي في البطائح، وعدي بن مسافر في شمال العراق وغيرهم. وكان لكل منهم أتباع ومريدون كثر ينتمون إليه إلى حد فاق أعداد اتباع الشيوخ القدماء. ولما توفي هؤلاء الشيوخ دفنوا في ربطهم، وتوارث مشيخة الرباط أبناؤهم واقرباؤهم، وكان هذا التوارث أمراً جديداً أيضاً، وربما كان سببه عنصر الديمومة الذي أحدثته الوقوف الموقوفة على الربط بحيث تؤول ولاية و إدارة الوقف لورثة الشيخ. بعد وفاة الشيوخ الكبار استمرت قبورهم وربطهم حتى أصبحت مزارات لأتباعهم ومن تلاهم. ولما لم يأت بعدهم من الورثة من تجاوزهم بطريقة يختص بها في التصوف بقي الرباط وقبر الشيخ والورثة والاتباع على طريقة الشيخ المتوفى، فشكلوا جماعة لها استمرارية ومواسم، وصار ورثة الشيخ وكبار مريديه يُلبسون الخرقة الصوفية للمنتمين الجدد. ومع مرور الوقت نضج الأمر إلى ان صار يطلق عليهم اسم" الطائفة".

وقد وجدت لفظة" طائفة" بما هي وصف لجماعة صوفية في المصادر التاريخية المصنفة في القرن السابع الهجري فما بعده، وارتبطت اللفظة بأسماء شيوخ تصوف اشتهروا في القرن السادس الهجري، وفي ذلك دلالة على أن" الطائفة" حدثت بعد فترة من وفاة الشيخ المنسوبة إليه. ومن هذه الطوائف المذكورة: الطائفة البيانيّة بدمشق[2] نسبة إلى شيخها أبي البيان نبأ بن محمد (ت551هـ)، والطائفة العدوية[3] المنسوبة إلى عدي بن مسافر الهكاري (ت555 أو 557هـ)، والطائفة الرفاعية أو البطائحية[4] وهي منسوبة إلى احمد

---

(1) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 11 .
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 67-68 .
(3) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 3، ص 254 .
(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 171-172 .

الرفاعي (ت578هـ)، والطائفة اليونسية[1] نسبة إلى شيخها يونس بن يوسف الشيباني (ت619هـ)، والطائفة الحريرية[2] اتباع الشيخ علي بن ابي الحسن الحوراني (ت645هـ) بدمشق، وقد ذكر ابن بطوطة ان "كل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء واكثرهم الأعاجم" [3].

ومما يشير إلى تبادل لفظة" طائفة "مع لفظة" طريق" ما ذكره ياقوت الحموي
(ت626هـ) عن الشيخ أبي البيان فقال: "شيخ الطريق البيانية بدمشق" [4]، كما ذكر الذهبي (ت 748 هـ) لفظة طرق فقال في ترجمة غانم بن علي بن إبراهيم بن عساكر (ت 632 هـ): "الشيخ القدوة الزاهد .... أحد مشايخ الطرق"[5].

وهنا يجدر التنبيه إلى ان لفظة الطائفة قبل إطلاقها على الطرق الصوفية في القرن السابع الهجري، كانت تطلق على الاصناف والحرف، ثم لوحظ ان لكليهما اشكالاً تنظيمية متشابهة وملامح دينية، إلا أن الفارق بينهما يتصل بالغاية والمقصد اكثر من اتصاله بأنماط التنظيم. وان كان تنظيم الطرق الصوفية يدين بالكثير لتنظيم الاصناف، فإن بعض الاصناف واعضائها كانوا يميلون للارتباط بطريقة صوفية ما وبولي من الأولياء[6]. فقد استلهم تنظيم الخانقاوات في مصر مثلاً الترتيب الهرمي للرتب في الصنف، حيث كان هناك شيخ الحرفة ثم المعلم ثم الصانع ثم المبتدئ[7].

بمرور الوقت اخذ مفهوم الطريقة القديم بعداً مؤسسياً وتنظيمياً وشعبياً واسعاً غير مسبوق، وهذا ما لم يعرفه قدماء الصوفية، وقد ادى ذلك إلى ترسيخ وانتشار تلك الطرق حتى اخذت دلالتها المتعارف عليها في القرن السابع الهجري ومابعده، فصارت تسمى بالطريقة القادرية والطريقة الرفاعية وهكذا .

ومن مظاهر التغير في حركة التصوف أن قدماء الصوفية لم يعرف عنهم أنهم سعوا إلى نشر" طرقهم المخصوصة" أو الدعوة إليها على نحو ما وجد في القرن السادس الهجري وما بعده فقد كانوا في حالة عزلة اجتماعية لم يخرجوا منها إلا في القرن السادس. فقد قام مثلاً الشيخ خلف بن عياش الشارعي بإلباس

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام ،ج 44، ص 471 .
(2) مجهول، الحوادث، ص 279 وهامشها .
(3) ابن بطوطه، تحفة النظار، ج 1، ص 54 .
(4) الحموي، معجم الأدباء، ج 6، ص 2742 .
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 118 .
(6) سوف يتوسع الباحث في هذا الموضوع في الفصل الرابع ضمن علاقة الصوفية بفئة العامة .
(7) للتوسع انظر: الدوري، الدكتور عبد العزيز، (1959). نشوء الاصناف والحرف في الاسلام. مجلة كلية الآداب، بغداد، 1 (1)، 1-37. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, pp. 24-25

أعيان اهل مصر الخرقة القادرية بعد أن لبسها هو من الشيخ عبد القادر[1].
وكان الشهاب السهروردي يرسل بعض مريديه مع إجازة منه كي يُلبسوا خرقته لأهل بلادهم عندما يرجعون إليها[2]، وأشار الرفاعي إلى تلميذه ابي الفتح الواسطي (ت580هـ) بالسفر إلى الاسكندرية فسافر،" وأخذ عنه خلائق لا يحصون"[3].

وقد ميز ماسينيون بين الطريقة بمدلولها القديم والطريقة بمدلولها الحادث، فجعلها في القرنين الثالث والرابع الهجريين" عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الاخوانية الاسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ منذ ذلك الحين"[4].

وقد عرّف مكدونالد الطرق الصوفية بأنها" التعبير المنظم عن الصوفية في الاسلام"، وذلك لأن الصوفية ظلت قروناً تقوم على الاشخاص، "لم يكن ثمة هيئة لها طبيعة الهيئات الدائمة تحتفظ بنظام خاص وعبادات خاصة يجمعها إسم معروف معلوم"[5].

ولا يُستبعد ان تكون الطرق الصوفية قد جاءت لمقاومة التأثيرات الإسماعلية المناوئة، فقد عملت الطرق على ملء الفراغ الذي خلفه تراجع الحركات الاجتماعية الشيعية إثر زوال الدولتين البويهية و الفاطمية الشيعيتين[6]، كما مهد لنشوء الطرق لجوء الخلافة إلى الحركات الشعبية لتعزيز وضعها في مواجهة قوى الهيمنة سواء كانت بويهية أو سلجوقية .

إن الروابط الاجتماعية العميقة التي تحافظ على تماسك المجتمع عادة مايظهر مفعولها بوضوح في فترات الاضطراب، وقد نشط التصوف - بما هو رابطة اجتماعية عميقة - في الفترة الانتقالية التي شهدتها بغداد وغيرها من الهيمنة البويهية إلى السلجوقية، كما نشط ايضاً في الفترة التي بدأ فيها اضمحلال السلطة السلجوقية في بغداد .

---

(1) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 147-148 .
(2) الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 648، 641-642 .
(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 280 .
(4) دائرة المعارف الاسلامية، ج 21، ص 6360 (طريقة) .
(5) دائرة المعارف الإسلامية، ج 15، ص 4422-4423 (درويش) .
(6) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 263. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, pp.11

و على إثر الغزو المغولي لبغداد أصبحت مصر هي المركز الجديد للطرق الصوفية، حيث أسس الشيخ احمد البدوي طريقته الصوفية في مدينة طنطا، كما أسس أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ) طريقته في الاسكندرية والتي سرعان ما انتشرت في شمال افريقيا[1].

ويذكر ترمنجهام عشر طرق يعتبرها اهم الطرق الصوفية التي عملت على تطور التصوف المؤسسي، منها ثلاث طرق عراقية هي: السهروردية، والقادرية، الرفاعية، وبواسطة هذه الطرق العشر تم نشر الرسالة الصوفية إلى العالم الاسلامي، وكل الطرق اللاحقة تزعم انها امتدادات لواحدة أو اكثر من هذه الطرق العشر[2].

وتكاد رحلة ابن بطوطة (ت779هـ) في الربع الأول من القرن الثامن الهجري أن تكون كشفاً مفصلاً حول مدى انتشار التصوف و الزوايا و الطرق الصوفية في البلاد الكثيرة التي زارها، فهو طوال رحلته كان ينزل في الزوايا المقامة على طول الطريق وفي المدن والقرى و الجبال والموانئ البحرية، ويلتقي بشيوخ تلك الزوايا ويصف احوالهم وأتباعهم وحرمتهم لدى الناس والأمراء، حتى انه وصف زاوية للصوفية في عاصمة الصين[3]، وذكر رجالات التصوف وأولياءه في دهلي (دلهي) في الهند[4]، وفي جبال هندوكوش وماحولها[5] وتكلم عن المكانة المرموقة للصوفية لدى سلطان بنجالة (البنغال)[6] وأسهب في ذكر الزوايا والصوفية والأخية الفتيان في البلاد التركمانية الرومية[7]، وفصل أحوال الصوفية اليومية ومعيشتهم في الزوايا في مصر[8] وغيرها .

وقد وصف رواق الطائفة الأحمدية (الرفاعية) في أم عبيدة قرب واسط فقال عن الرواق: "وهورباط عظيم فيه الآف الفقراء"، وذكر ان شيخ الرواق

---

(1) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 282-284 .

(2) Trimingham, The Sufi Orders in Islam, pp14 وللاطلاع على اماكن انتشار الطرق الصوفية واسماء مؤسسيها ومراكزهم، والطرق المتفرعة عنها انظر مقالة ماسينيون في: دائرة المعارف الاسلامية، ج 21، ص 6365-6376 (طريقة)

(3) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 2، ص 729 .

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 483-484.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 436 .

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 698 .

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 314 فما بعدها .

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 54-55 .

احمد كوجك حفيد الرفاعي الكبير قدم من محل سكنه في بلاد الروم لزيارة قبر جده [1]، وذكر ان لهذه الطائفة الاحمدية زوايا عديدة في الاناضول منها واحدة في يزمير[2] واخرى في مدينة الماجر وكان فيها نحو سبعين من فقراء العرب و الفرس والترك والروم، وعيشهم من الفتوح[3]، كما ذكر انه لبس خرقة التصوف خلال رحلته ثلاث مرات، إحداها خرقة التصوف الرفاعية ولبسها في القدس[4]، واخرى سهروردية لبسها بأصفهان[5]، وأخرى لبسها من الشريف قطب الدين حيدر العلوي[6].

ان مدى انتشار التصوف والزوايا والربط و المشايخ في مختلف البقاع التي زارها ابن بطوطة، والحرمة الكبيرة التي تمتع بها الصوفيون آنذاك، يؤكد ان التصوف عامة – وليس الطرق فحسب – لم يكن مجرد تيار اجتماعي عادي قامت به فئة اجتماعية دون أخرى، وإنما كان يسري في جنبات الأمة المسلمة في مختلف بقاعها، داخل بلاد الاسلام وخارجها، وانتسب إليه الناس من مختلف فئاتهم ورتبهم وأعمارهم وأصولهم، حتى كان جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس ومعيشتهم اليومية، فهو بالتالي، ضارب في جذور الأمة لا يزول بزوال الدول والقوى السياسية. فعندما أطاح الاستعمار الأوروبي بالنخب التقليدية في البلاد المستعمرة" ظلت الطرق الصوفية في بعض الاقاليم البنى الاجتماعية الاسلامية الوحيدة الباقية، حتى كانت القيادة الرئيسية في الصراع ضد الاستعمار من تلك الطرق الصوفية" [7]، وقد بقي اندماج التصوف في العلوم الشرعية الاسلامية نمطاً للمجتمعات الاسلامية حتى عصر الاستعمار الاوروبي، ويقدر أن ذلك كان بتأثير تدريس كتاب الغزالي "الاحياء" لطلبة العلوم الشرعية في المدارس[8]. ولكن يجب أن لا ينسى أثر ظاهرة تصوف الفقهاء في القرن السادس الهجري ومظهرها المؤسسي المتمثل في بناء الربط إلى جانب المدارس واسهام شيوخ كالجيلي والسهروردي وغيرهما في ذلك الاستمرار والانتشار.

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 205-206 .
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 334 .
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 364 .
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 78 .
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 221-222 .
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 459 .
(7) The Encyclopedia of Islam and The Muslim World,.vol. 2, pp. 682 (Tariqa).
(8) المرجع نفسه، ج 2، ص 686 (Tasawwuf) .

لا ينحصر التصوف بالطرق الصوفية، ولم تكن الطرق إلا التعبير المنظم عن التصوف. وقد تمثل الأثر الاجتماعي الرئيسي للطرق، من حيث الدين، في تبسيط الممارسات الروحية الصوفية وجعلها في متناول مدارك عامة الناس على مستوى جماهيري واسع جداً [1]. ويرى بروكلمان أن الطرق الصوفية كان لها أثر واضح في تهذيب العامة، حيث خضعت حياتهم الدينية لتأثير مشايخ الطرق اكثر من خضوعها لتأثير الفقهاء الرسميين، كما رأى بروكلمان أن" الوجد" الصوفي كان له اثر في تنمية العاطفة الدينية[2].

وقد ترك التصوف والطرق الصوفية أثرهما في الذاكرة الشعبية، فهذه أسماء المواضع في بغداد قد تغيرت منذ عصور طويلة حتى آل أمرها إلى النسيان، ولكن الدكتور مصطفى جواد يقول:" ومن غريب الظواهر أن أسماء المحلات الاخيرة أخذت من أسماء الاولياء بالإضافة، فمحلة باب الحلبة صارت" باب الشيخ عبد القادر" ثم "باب الشيخ"، ومقابر قريش... صارت... الكاظمية، ومقابر الخيزران صارت" محلة ابي حنيفة" ثم" المعظم" ثم" الاعظمية"...."[3]، ويذكر انه لايوجد اليوم من الاسماء القديمة شيء سوى ماندر من اسماء المحلات وقسم من اسماء المشاهد والقبور التي حفظتها الأمة وحافظت على مواضعها مثل: تربة الجنيد، وتربة داود الطائي، وتربة الشيخ معروف الكرخي، وتربة الشيخ عمر السهروردي، وتربة الشيخ عبد القادر الجيلي[4]، وهذه كلها اسماء شيوخ تصوف بغداديين، وفي هذا دلالة على أثر التصوف والطرق الصوفية خاصة، والحركات الشعبية عامة، في الذاكرة الشعبية للأمة، فتواصل الذاكرة الشعبية عبر الزمان كان أمتن وأدوم من تواصل التسميات الرسمية .

ولإيضاح السمة العامة التي كانت من مميزات النشاط الصوفي عن نشاط الفقهاء، تذكر المستشرقة شيمل ان الطرق الصوفية كانت تتمتع بقدرة على التطبع مع كل المستويات الاجتماعية والاجناس المختلفة في المنطقة الاسلامية، فالطرق في اندونيسيا وافريقيا كان لها" تمثيل تثقيفي وقوة داعية إلى الاسلام .... وقدرة الطرق على الاندماج قد جعل منها مركبات لنشر التعاليم الاسلامية"، وتقول بوضوح انه" من الحقائق الثابتة ان أجزاء كبيرة من الهند واندونيسيا وافريقيا السوداء قد دخلت الاسلام من خلال النشاط الدؤوب لوعاظ

---

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 681 (Tariqa) .

(2) بروكلمان، كارل، (1968). تاريخ الشعوب الاسلامية. (ط 5)، (نقله إلى العربية نبيه امين فارس ومنير البعلبكي)، بيروت: دار العلم للملايين. ص 481-482 .

(3) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد المفصل، ص 246 .

(4) مصطفى جواد، دليل خارطة بغداد، ص 242-243 .

الصوفية الذين كانوا يجسدون في معيشتهم أبسط التكاليف الاسلامية... دون الولوج في الخلافات الكلامية و الفقهية"[1].

لقد كان تأثير التصوف عميقاً حتى في لغات المسلمين غير العربية فقد كان لوعاظ الصوفية في البلاد الاسلامية غير العربية أثر واضح في تطور لغات مثل التركية والأردية والسندية و البنجابية وغيرها إلى لغات أدب، وذلك لأن وعاظ الصوفية استخدموا اللغات المحلية بدلاً من عربية العلماء[2].

وكون الطرق الصوفية تطور لاحق للفترة محل البحث فإنه لا يمكن إعطاء صورة موجزة عنه دون تجاوز الفترة المدروسة والاستطراد ولو لبعض فقرات. تصف شيمل الشيخ عبد القادر الجيلي بأنه" أكبر ولي شعبي في العالم الاسلامي"، وان قبره ببغداد مازال مزاراً للمسلمين وخاصة من شبة القارة الهندوباكستانية التي ادخلت إليها الطريقة القادرية خلال القرن الخامس عشر الميلادي/التاسع الهجري، وتقول ان أغاني السند القديمة تصف امتداد مملكته الروحية من اسطنبول حتى دلهي، وتؤكد شيمل ذلك بقولها:" لعبت طريقته دوراً حاسماً في أسلمة غرب افريقيا" [3].

أما الباحثة جاكلين شابي فترى ان الجيلي "كان ممن بفضلهم تبنت الحركة التقليدية خلال القرنين اللاحقين [السابع والثامن الهجريين] منعطف الطرقية". وقد درست شابي ماتسميه" الذهنية الطرقية" لتميز بين الجيلي بوصفه" شيخ الطريقة"، والجيلي بوصفه" مؤسس الطريقة"، و تقول ان الطريقة القادرية لم تظهر إلا بعد وفاته، وبذلك ميّزت بين شخصيته التاريخية وشخصيته بوصفه مؤسس الطريقة القادرية، وبناءً على ذلك تقرر بأن تلك السمة المزدوجة لشخصيته تضطر الباحث الحديث لأن يختار بينهما لتحديد موضوع دراسته بدقة. إلا أنها تتخذ موقفاً إقصائياً تجاه المصادر التاريخية كلها التي ترجمت للجيلي بدعوى انها مصادر متأثرة بالذهنية الطرقية لأن هذه الذهنية تؤمن بالكرامات التي تصفها بأنها اساطير، لكنها تجعل من مؤلفات ابن الجوزي وحده المصدر المعتمد عندها لأنه - حسب قولها - لم يتأثر بالذهنية الطرقية[4].

---

(1) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 272 .
(2) المرجع نفسه، ص 272 .
(3) شيمل، الأبعاد الصوفية، ص 279-281 .
(4) شابي، عبد القادر الجيلاني بين الحقيقة التاريخية و الاسطورة الادبية .

إن موقفها تجاه المصادر التاريخية فيه تحامل اكاديمي واضح، كما ان إقصاءها الكرامات من دراسة الجيلي وعصره من شأنه ان يشوّه الصورة التاريخية لموضوع دراستها نظراً لكون الكرامات تشكل عنصراً فاعلاً في تاريخ الفترة المدروسة من حيث دخوله في تشكيل آراء ومواقف وافعال الناس الفاعلين في الاحداث التاريخية آنذاك، ولايكاد مصدر من مصادرنا التاريخية يخلو من ذكر الكرامات، حتى ابن الجوزي نفسه يؤكدها في مصنفاته دون أن ينكر وجودها بإطلاق[1]. إضافة إلى ذلك فإن ذكر الكرامات ليس مقصوراً على فترة الطرق الصوفية التي راجت في القرن السابع ومابعده، بل هي مذكورة في المصادر التاريخية الأسبق عهداً. وبالتالي فإن موقفها تجاه ماتسميه الذهنية الطرقية والاسطورة إنما هو موقف تجاه كل كتب التاريخ الاسلامي التي ترجمت لرجال الأمة وسلفها الموصوفين بالصلاح والبدلية واستجابة الدعاء وغير ذلك. ويمكن فهم موقفها هذا في ظل مسعى الدول ذات التاريخ الاستعماري لنزع السمة الجاذبة للجماهير إلى الحركات الشعبية ومنها التصوف والتي لقيت الدول الاستعمارية منها مقاومة كادت تنفرد بها في وقتها، حسبما ورد آنفاً باعتراف بعض المراجع الغربية[2].

وفي العراق استمرت ذرية الشيخ عبد القادر في تولي نقابة الاشراف بعد الخلافة العباسية، وذلك منذ القرن العاشر للهجرة، وقد أعاد السلطان مراد الرابع (ت 1048هـ) إلى" الحضرة الكيلانية وجامعها" ما أفسدته يد الإيرانيين آنذاك[3].

وفيما يتصل بالطريقة السهروردية، فقد انتشرت على أيدي مريدي الشهاب السهروردي (ت632هـ) الذين لبسوا منه مباشرة خرقة التصوف، ورجعوا إلى بلادهم وألبسوها لأهل تلك البلاد، فانتشرت الطريقة في القرن السابع الهجري في بلاد مثل اليمن[4]، وشيراز[5] ومولتان وهي من نواحي الهند قرب غزنة[6]، واصفهان[1]. وقد قام تلميذ النجيب السهروردي (ت 563هـ)

---

(1) للاطلاع على موقف أحد المصادر المعتمدة لدى ابن الجوزي تجاه التصوف، وهو ابن عقيل، انظر: ابن عقيل، الفنون، ق 1، ص 375 – 377 .

(2) The Encyclopedia of Islam and the Muslim World, vol. 2, pp.682.

(3) البغدادي، السيد محمد سعيد الراوي، (1997)، تاريخ الاسر العلمية في بغداد. ط1، (حققه وعلق عليه الدكتور عماد عبد السلام رؤوف)، بغداد: وزارة الثقافة والاعلام. ص 22، 306-308 .

(4) الجامي، نفحات الانس، ج 2، ص 643-645 .

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 641-643، 648 .

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 675-676 .

المدعو معين الدين جستي بنشر طريقته في دلهي في الهند حيث أصبح محل إقامته منطلقاً لأسلمة الأجزاء الوسطى و الجنوبية في الهند، وقد أنشأ الجستي الطريقة المعروفة باسمه والمتفرعة عن السهروردية، وتقرر ان أسلمة الهند" لم تتحقق بالسيف بل بكلمات الصوفية"[2].

وفيما يتصل بالطريقة الرفاعية، فقد ورد في ترجمة الرفاعي في الفصل السابق ان الخلفاء العباسيين أجمعوا على تفويض ولاية واسط لآل الرفاعي فكانوا يتوارثون الولاية عليها، وكان الخليفة يرسل الوالي إلى واسط شريطة ان يكون تحت نظر شيخ رواق ام عبيدة[3]، وفي ذلك مايدل على ملامح الاستقرار والاستمرار، ويؤكد كثرة المريدين والزوار الذين كان يطعمون في الرواق واعدادهم بالآف نظراً لكبر الوقف الذي وقف على الرواق. ومن المآثر التي تذكر لرجال الطريقة الرفاعية: اسلام هولاكو التتري على أيديهم وذلك قبل وفاته بشهرين[4].

وقد وجهت للشكل الطرقي من التصوف العديد من الإنتقادات التي لا مجال للخوض فيها هنا[5].

سادساً: علاقة الشيخ والمريد:

إن علاقة الشيخ بالمريد من العلاقات الأساسية في التصوف، وهي قديمة قدم التصوف نفسه، وتعتبر من مظاهر الاستمرار في حركته، إذ من خلال هذه العلاقة انتقل التصوف وآدابه من رجل إلى رجل ومن عصر إلى عصر .

قال ابو حامد الغزالي (ت505هـ) عن الصوفية: "فظهر لي أن أخصّ خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم حدّ الصحة وحدّ الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً... وكذلك الفرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا، فعلمت يقيناً أنهم ارباب الاحوال لا اصحاب الأقوال"[6]. إن هذا القول يعني ان

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 221-222 .
(2) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 392-393 .
(3) ابن الساعي، مختصر اخبار الخلفاء، ص 119.
(4) المصدر نفسه، ص 128 – 129 .
(5) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 267، 271 . The Encyclopedia of Islam and The Moslim World, pp. 2/682, 683 (Tariqa) .
(6) الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، (ت 505 هـ). المنقذ من الضلال، منشور ضمن كتاب: مجموعة رسائل الامام الغزالي، ط1، دار الفكر، بيروت، 2003. ص 552 .

التصوف لا يمكن تعلمه، وإنما يمكن اكتسابه عبر التجربة المباشرة في ظل مرشد، ومن هنا كان التشديد على أخذ الأذن من شيخ مرشد للدخول في الذكر و الخلوة، وذلك لأن العبء يتم تعديله على حسب قدرة وطاقة المريد، ويتم التوصل إلى المعرفة من خلال الترقي في الأحوال، وبالتالي فإن التعليم لاحق للخبرة وليس سابقاً لها، فالمرشدون الصوفيون الأوائل سعوا للارشاد أكثر من سعيهم للتعليم، لتوجيه المريد لاكتساب البصيرة وحفظه من مخاطر الوهم[1].

قال ابو علي الثقفي (ت 328هـ): "لو أن رجلاً جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو مؤدب أو ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من آمر له وناهٍ يريه عيوب أعماله ورعونات نفسه، لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات" [2]، وقال مظفر القرميسيني: "من لم يأخذ الأدب عن حكيم لا يُتأدب به" [3].

فما هي إذن مواصفات هذا الشيخ المرشد الذي يسعى المريد لصحبته و التأدب عليه ؟

قال الدقاق أبو بكر نصر بن احمد (توفي في بداية القرن الرابع) وقد سأله صوفي: من أصحب ؟ فقال:" من يعلم منك ما يعلمه الله منك فتأمنه على ذلك" [4]. وقد وصف أبو عبد الله بن خفيف (ت371هـ) الشيوخ المقتدى بهم، فسماهم ثم قال: "لأنهم جمعوا بين العلم و الحقائق"[5]، وهم يقصدون بالعلم والحقائق، علم الشريعة و التصوف. ووصف أبو مدين شعيب بن الحسين (ت590هـ) من يستحق ان يوصف بالشيخ فقال: "الشيخ من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرّك بالاحترام والتعظيم"، وقال أيضاً: "الشيخ من هذبك بأخلاقه، وأدّبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه"[6] .

---

(1) Trimingham, The Sufi Orders in Islam, pp. 3.

(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 365 .

(3) المصدر نفسه، ص 398 .

(4) السمعاني، الانساب، ج 2، ص 486 .

(5) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 20 .

(6) ابو مدين، شعيب بن الحسين، (ت 594 هـ). أنس الوحيد ونزهة المريد، وهو منشور مع كتاب: السكندري، ابن عطاء، عنوان التوفيق في آداب الطريق، ط1، (تحقيق الدكتور خالد الزهري)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004. ص 87-88 .

وقد أوجب الشيخ عبد القادر الجيلي (ت 561 هـ) على الشيخ المؤدب أموراً منها[1]: ان يقبل المريد لله لا لنفسه، فيعاشره بحكم النصيحة ويلاحظه بعين الشفقة، وأن يأخذه بالأسهل من الرياضات ثم بالأشد حتى يخرج عن قيد الطبع ويحصل في قيد الشرع، ثم ينقله من الرخص إلى العزيمة شيئاً بعد شيءٍ، ولاينبغي له أن يرتفق من المريد بحال لا بالانتفاع بماله ولا بخدمة، وعليه ان يربيه بهمته وينوب عنه في سرّه إذا وجد منه خللاً أو فترة، وعليه أن يحفظ سرّ المريدين وأحوالهم فينبغي له أن يكون مستراحاً للمريدين وخزانة وحرزاً لأسرارهم، وإذا رأى مايكره من المريد وعظه في السرّ وأدبه، فيصونه عن العجب، ويصغّر في عينه أحواله واعماله لئلا يهلك لأن العجب يسقط العبد من عين الله، وإذا غلب على الشيخ خشونة الخلق والقول وإفشاء أسرار المريدين وذكر مساويهم نفرت قلوبهم، عندها عليه ان يعزل نفسه عن هذه الولاية وينفرد عن المريدين ويطلب شيخاً يؤدبه كي لا يقطع على المريدين طريقهم .

وقد قرر شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) بعضاً من آداب الشيخ مع الأصحاب، مثل ان يكون للشيخ خلوة خاصة و وقت خاص لا يسعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته فائدة خلوته، وان ينزل إلى حال المريدين من الرفق بهم وبسطهم، وإذا علم من بعض المسترشدين ضعفاً في مراغمة النفس ان يرفق به ويوقفه على حدّ الرخصة [2].

والشيخ هو الأب من حيث المعنى، وقد كان النجيب السهروردي (ت563هـ) يقول: "ولدي من سلك طريقي واهتدى بهديي"[3].

وللمؤهلين للمشيخة من انواع الصالحين مواصفات سبقت الاشارة إليها[4].

وقد صاغ ابن البنا السرقسطي شعراً حاجة المريد إلى الشيخ وذكر من اوصافه، واكمل شروطه فقال:

وإنمـــــا القـــــوم مســـــافرون لحضـــــرة الحـــــق وظـاعنـــــون

---

(1) الجيلاني، محي الدين ابو صالح عبد القادر بن موسى، (ت 561 هـ). الغنية لطالبي طريق الحق، ط1، 2ج، 1م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت.). ص 452-453 .
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص242-246 .
(3) المصدر نفسه، ص 56 .
(4) المصدر نفسه، ص 56-57 .

فافتقــــروا فيـــه إلـــى دليـــل ذي بـصـــر بـالسيـــر و المقيـــل
قـــد سلـــك الطـريـــق ثـــم عـــاد ليـخـبـــر الـقـــوم بـمـــا استـفـــاد

وقال:

فعندمـــا قـــام بـهـــذا الخـطـــب قالــوا جميعــاً أنــت شيــخ الركــب
وأحـدقــوا مـــن حولـــه يمشـــون وكـلـهـــم إلـيـــه يـوزعـــون

وقال:

والسـفـــر المـذكـــور بـالقلـــوب والشيـــخ فـــي منـزلـــة الطبيـــب

وقال:

وليـــس هـــذا طـــب جـالينـــوس وإنـمـــا يختـــص بـالنفـــوس[1]

ويعتبر لبس الخرقة بمثابة ارتباط بين الشيخ والمريد، وتحكيم من المريد للشيخ بنفسه، فيلبسه الخرقة إظهاراً للتصرف فيه، فيكون لبس الخرقة" علاقة التفويض والتسليم، ودخوله في حكم الشيخ دخوله في حكم الله وحكم رسوله وإحياء سنّة المبايعة مع رسول الله ρ" [2].

ومعنى الخرقة القطعة أو المزقة من الثياب، وكانت تتألف الخرقة أصلاً من مزقٍ مرقعة، وكانت ذات لون أزرق[3]. قال صاحب العوارف: "ففي الخرقة معنى المبايعة، والخرقة عتبة الدخول في الصحبة، والمقصود الكلي هو الصحبة، وبالصحبة يُرجى للمريد كل خير"، فإذا دخل المريد تحت حكم الشيخ وصحبه" يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقح باطن المريد، ويكون كلام الشيخ مستودع نفائس الحال... ثم لايزال المريد مع الشيخ كذلك متأدباً بترك الاختيار حتى يرتقي من ترك الاختيار مع الشيخ إلى ترك الاختيار مع الله تعالى"[4]، ويأخذ الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة ويعرفه حقوقها،" وللشيخ باب مفتوح من

---

(1) ابن عجيبة، احمد بن محمد، (ت 1224 هـ). الفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية لابن البنا السرقسطي، منشور مع كتاب: ابن عجيبة، ايقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، دار الفكر، بيروت، (د. ت.). ص 142-189 .
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 60 .
(3) دائرة المعارف الاسلامية، ج 14، ص 4173 (الخرقة) .
(4) السهروردي، عوارف المعارف، ص 61 .

المكالمة والمحادثة في النوم واليقظة"[1].

"والخرقة خرقتان: خرقة الإرادة وخرقة التبرك.... فخرقة الإرادة للمريد الحقيقي، وخرقة التبرك للمتشبه... وللشيخ إشراف على البواطن وتنوع الاستعدادات، فيأمر كل مريد من أمر معاشه ومعاده بما يصلح له" [2].

وللخرقة إسناد هو بمثابة سلسلة الشيوخ الذين لبسوها وألبسوها، و السلسلة والخرقة عند الصوفية بمثابة الإسناد والإجازة عند شيوخ العلوم الشرعية[3]. ويذكر عن الشيخ عبد القادر الجيلي انه كان يكتب إسناد خرقته لمن يلبسه إياها[4].

وقد عرفت الخرق بأسماء أخرى كالمرقعات[5] والكبل[6]، وذلك منذ القرن الثالث الهجري .

هذا فيما يتصل بالشيخ، أما المريد فهو مريد وجه الله[7]، وقد اخذت اللفظة من القرآن، قال تعالى: (ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ) [الكهف:28].
والإرادة" ترك ماجرت عليه العادة، وتحقيقها: نهوض القلب في طلب الحق... فإذا ترك العبد العادة، التي هي حظوظ الدنيا والأخرى، فتُجرد حينئذ إرادته" [8].

قال ابو النجيب السهروردي: "اما الصحبة مع الأستاذ فباتباع أمره ونهيه، وهي من حيث الحقيقة خدمة لا صحبة" [9].

وعلى المريد شرط كي ينتفع بشيخه، قال عبد الله بن محمد بن منازل (ت329هـ): "من احتجت إلى شيء من علومه فلا تنظر إلى عيوبه، فإن نظرك

---

(1) المصدر نفسه، ص 62 .
(2) المصدر نفسه، ص 63 .
(3) The Encyclopedia of Islam and The Moslim World, pp. 1/392. (Khirqa)
(4) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 209 .
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 248 .
(6) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، ص 415 .
(7) الجيلاني، الغنية، ص 440 .
(8) المصدر نفسه، ص 439 .
(9) السهروردي، ضياء الدين ابو النجيب عبد القاهر بن عبد الله، (ت 563 هـ). آداب المريدين، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، (د. ت.). ص 57 .

يحرمك بركة الانتفاع بعلمه"[1]، وقال ابو مدين: "من ظهر له نقص في شيخه لم ينتفع به" [2].

وقد أوجب الجيلي على المبتدئ في هذه الطريقة اموراً أولها تصحيح الاعتقاد بالتمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما أمراً ونهياً، فبالاعتقاد يحصل له علم الحقيقة، وبعد ذلك يكون الصدق ثم الاجتهاد، وبالاجتهاد يتفق له سلوك الحقيقة، وان يعاهد الله ان لا ينصرف عن قصده بملامة مليم ولا بوجود كرامة إذ هي حجابه عن ربه مالم يصل إليه، فإذا حصل الوصول لا تضر الكرامة[3].

كما اوجب الجيلي على المريد آداباً مع شيخه منها: ترك مخالفة شيخه في الظاهر، وترك الاعتراض عليه في الباطن[4]، وان لايتكلم بين يديه إلا للضرورة، وان لا يظهر شيئاً من مناقب نفسه بين يديه، وان يكون متهيئاً لخدمته، ويجتهد ان لايكتم عن شيخه شيئاً من احواله وأسراره[5]. وقال الشهاب السهروردي ان من آداب المريد ان يكون تطلعه إلى مبهمٍ من حاله يستكشف عنه بالسؤال من الشيخ، على ان الصادق لايحتاج إلى السؤال باللسان في حضرة الشيخ بل يبادئه الشيخ بما يريد[6].

وقد أوجب ابو النجيب السهروردي على المريد أن لا يخلو ظاهره من الأوراد وباطنه من الإرادات إلى ان ترد عليه الواردات فحينئذ يكون مع الواردات لا مع الأوراد ولا مع الإرادات، وقد ذكر عن الشبلي ان جماعة من المريدين حضروا عنده فوجدهم في غفلة لايذكرون مسألة فأنشد:

كفى حزناً بالواله الصّبّ أن يرى ... منازل من يهوى معطّلة قفرا [7]

وعلى المريد أن يطالب نفسه بالتدرج بالمقامات، فلا ينتقل من مقام إلا بعد تصحيح آدابه إلى أن تصير المعاملات إلى القلوب، فعندها يشتغل بعمارة الباطن ومباشرة الاحوال ومراعاة الاسرار وعدّ الانفاس، كما قيل: عبادة الفقير

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 369 .
(2) ابو مدين، انس الوحيد، ص 79 .
(3) الجيلاني، الغنية، ص 445-446 .
(4) المصدر نفسه، ص 447 .
(5) المصدر نفسه، 450-451 .
(6) السهروردي، عوارف المعارف، ص 236 .
(7) السهروردي، آداب المريدين، 48-49 .

نفي الخواطر[1].

قال النجيب: ويكره للمريد مفارقة استاذه قبل انفتاح عين قلبه[2]. وهذا يدخل ضمن مايسمونه أوان الارتضاع وأوان الفطام[3].

قال الشيخ عبد القادر الجيلي: "فإذا بلغ المريد حالة شيخه أفرد عن شيخه وقطع عنه، فيتولاه الحق عز وجل، فيفطمه عن الخلق جملة، فيكون الشيخ كالظئر والداية، لا رضاع بعد حولين، ولا خلق بعد زوال الهوى والإرادة. الشيخ يُحتاج إليه مادام ثم هوى وإرادة لكسرهما، وأما بعد زوالهما فلا، لأنه لا كدورة ولا نقصان. فإذا وصلت إلى الحق عز وجل على ما بينا فكن آمناً أبداً من سواه عز وجل، فلا ترى لغيره وجوداً البتة، لا في الضرّ ولا في النفع ولا في العطاء ولا في المنع"، ويفصل الشيخ معنى الوصول إلى الله فيقول انه" خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والمنى، والثبوت مع فعله ومن غير أن يكون منك حركة... بل بحكمه وأمره وفعله، فهي حالة الفناء يعبّر عنها بالوصول" [4]، وعند ذلك ربما حُرّم على المريد المرور إلى الشيخ إلا بأمر صريح،" كل ذلك حفظاً للحال، فالاحوال تفرق بين الشيخ والمريد الذي وصل، لأنها قدر، والقدر غيب" [5].

وبعد، فقد تبين من كل ما سبق تميُّز الصوفية بمنهج تربوي عمليّ يقوم على دخول المريد في التجربة الصوفية واشراف الشيخ عليه، ويتم ذلك من الجانبين في ظل آداب اشتهروا بها وأخلاق، وقد سئل النوريّ (ت295هـ) عن التصوف فقال:" ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنها أخلاق" [6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 48 .
(2) السهروردي، آدب المريدين، ص 50 .
(3) السهروردي، عوارف المعارف، ص 62 .
(4) الجيلاني ،محي الدين عبد القادر بن موسى، (ت 561 هـ). فتوح الغيب، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 2004. ص 30-31 .
(5) الجيلاني، الغنية، ص 449 .
(6) السلمي، طبقات الصوفية، ص 167 .

الفصل الثالث

الخطاب الصوفي: الأسس والموضوعات والمفاهيم

الفصل الثالث

الخطاب الصوفي: الأسس و الموضوعات و المفاهيم

إن دراسة الخطاب الصوفي هي دراسة في ماصدر عن الصوفية من أقوال تعبر عن معتقداتهم ومواقفهم وقيمهم وعلومهم واحوالهم.

وقد عمل الباحث على تقسيم الخطاب الصوفي إلى ثلاثة عناوين فرعية تسهيلاً للدراسة فحسب، وهي: اسس الخطاب الصوفي ويتناول اهم معتقدات الصوفية التي اجمعوا عليها، والذهنية الصوفية القائمة على اساس سببي.

اما القسم الثاني فهو موضوعات الخطاب الصوفي، ويتناول بعض القضايا التي تناولها الصوفية في وعظهم ومصنفاتهم، عسى ان يتمكن الباحث من استخلاص دلالات تاريخية تتصل بالواقع الاجتماعي في بغداد في القرن السادس الهجري.

أما القسم الاخير فيتناول المفاهيم التي ينطوي عليها الخطاب الصوفي وهنا سيتناول الباحث بعضاً من ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم التي اصطلحوا

عليها للتعبير عن خبراتهم، وهي اصطلاحات تتجاوز الدلالة اللغوية المباشرة والمتعارف عليها عند الناس.

وقد اضطر الباحث في هذا الفصل إلى الاكثار من الاقتباس نظراً لتعذر إيجاز اقوالهم كونها هي نفسها تتسم بإيجاز هو غاية في البلاغة، وتحمل في نفس الوقت دلالات إيحائية تزيد من صعوبة إيجازها أو إعادة صياغتها.

ونظراً لاتسام العديد من جوانب الخطاب الصوفي بالاستمرارية عبر القرون لم يجد الباحث مانعاً من اقتباس كلمات القدماء عند اللزوم إلى جانب كلام صوفية القرن السادس الهجري.

أسس الخطاب الصوفي:

إن الاساس العام الذي يقوم عليه التصوف يتلخص في أن إدراك المعاني و العلوم المعبّر عنها في إشاراتهم (الفاظهم) ليس له سوى طريق واحد هو التجربة الشخصية، وذلك لأنها مواجيد وأذواق هي ثمرات أحوال.

وقد استحدث الصوفية ما أسموه بعلم الإشارة لكي يعبروا من خلاله عن علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات. وعلم الإشارة هذا هو الذي تفردت به الصوفية، "و إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التعبير عنها على التحقيق، بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات" [1]. وقد ذكر الغزالي بأن أخص خواص الصوفية "مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات" [2].

أوجز الشيخ عبد القادر الجيلي مراحل الوصول إلى علوم الصوفية تلك ومعارفهم فقال: "قل بسم الله، فكأنه يقول: بي وصل من وصل إلى الطاعات، ثم بنور الطاعات وصل إلى العيان، ثم استغنى بالعيان عن البيان... ومن وصل إلى النظر استغنى عن الخبر" [3]، وقال: "لابد من التعلم من الخلق اولاً وهو الحكم [الاحكام الشرعية]، ثم من الخالق ثانياً وهو العلم اللدني، علم يخصّ

---

(1) الكلاباذي، التعرف لمذهب اهل التصوف، ص 86-87.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 552.

(3) الجيلاني، الغنية، ص 158.

القلوب، سر يخص الاسرار"، وقد جاء بهذا الكلام شرحاً للحديث النبوي "من عمل بما يعلم أورثه الله علم مالم يعلم"[1].

واكد شهاب الدين السهروردي هذا الأمر فقال: "فعلومهم [اي الصوفية] كلها إنباء عن وجدان، واعتزاء إلى عرفان، وذوق تحقق بصدق الحال، ولم يفِ باستيفاء كنهه صريح المقال لأنها مواهب ربانية ومنائح حقانية، استنزلها صفاء الأسرار وخلوص الضمائر، فاستعصت بكنهها على الإشارة، وطفحت على العبارة، وتهادتها الأرواح بدلالة التشامّ والائتلاف، وكرعت حقائقها من بحر الألطاف وقد اندرس كثير من دقيق علومهم كما انطمس كثير من حقائق رسومهم " [2].

وقد اوضح ابن خلدون (ت808هـ) إشكالية فهم أذواقهم لدى غيرهم من الناس فقال: "قصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم في ذلك، واهل الفتيا بين منكر عليهم و مسلم لهم. وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات "[3].

إذن، لا طريق إلى إدارك المعاني الصوفية إلا بدخول الحال، والوقوف حيث وقفوا لمعاينة ما عاينوا، وإلا بقيت الاقوال والإشارات خاوية من المعنى، وهذا اساس راسخ في الخطاب الصوفي.

وللصوفية اعتقادات وأصول أجمعوا عليها، هي في صلب العقيدة. وقد رأى الباحث إيراد بعض من اعتقاداتهم المجمع عليها وذلك بقدر ما يلزم لفهم أسس الخطاب الصوفي.

قال أبو يعقوب النهرجوري (ت330 هـ): "الذي حصل أهلُ الحقائق في حقائقهم: أن الله تعالى غير مفقود فيُطلب، ولا ذو غاية فيدرك، ومن أراد موجوداً فهو بالموجود مغرور، وإنما الموجود – عندنا – معرفة الحال، وكشف علم بلا حال " [4].

وفي مناجاة للحلاج (ت309هـ) قال: "أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد صدق، قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعز لا بالاعتزال، وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال، فلا شيء فوقك

---

(1) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 226.
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 10.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 470.
(4) السلمي، طبقات الصوفية، ص 379.

فيظلك، ولاشيء تحتك فيقلك، ولا أمامك شيء فيجدك، ولا وراءك شيء فيدركك " [1].

وذكر الكلاباذي عن بعض الكبراء قوله: "لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يُصادره من، ولا يوافقه عن، ولا يلاصقه إلى، ولا يُحله في، ولا يوقفه إذ، ولا يؤامره إن، ولا يُظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حذاء، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحدّه أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده كان، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء، تقدم الحدثَ قدمُهُ والعدمَ وجودُه والغايةَ أزلُهُ. إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت قبل فالقبل بعده، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه، وإن قلت كيف فقد احتجب عن الوصف بالكيفية ذاتُهُ، وإن قلت اين فقد تقدم المكانَ وجودُهُ، وإن قلت ما هو فقد باين الأشياء هويتُهُ. لايجتمع صفتان لغيره في وقت لايكون بهما على التضاد، فهو باطن في ظهوره، ظاهر في استتاره، فهو الظاهر الباطن، القريب البعيد، امتناعاً بذلك من الخلق أن يشبهوه، فعلُهُ من غير مباشرة، وتفهيمه من غير ملاقاة، وهدايته من غير إيماء، لا تتنازعه الهمم، ولا تخالطه الافكار، ليس لذاته تكييف، ولا لفعله تكليف " [2].

وفي هذا النص ما يؤكد صعوبة التعبير عن المشار إليه عندهم، كما يفهم من النص ان المشار إليه أظهر وأوضح من كل إشارة، ولذلك اكتفي الواصلون منهم بالحال دون المقال، وهذا معنى وجدهم الذي لا يمكن التعبير عنه بالمقال.

وأورد القشيري كلاماً للحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ) يتصل بمسائل التوحيد، قال: "ألزم الكلّ الحدث لأن القدم له، فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه، ومن آواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه مكيّف،.... تنزه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله علاج، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم.... ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه عن خلقه، ما تصور في الأوهام فهو بخلافه... لا تماقله العيون، ولا تقابله الظنون، قربه كرامته، وبعده إهانته، علوه من غير توقل، ومجيئه من غير تنقل، هو الأول والآخر والظاهر و الباطن، القريب البعيد، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " [3].

---

(1) ماسينيون، آلام الحلاج، ج 1، ص 257-258.

(2) الكلاباذي، التعرف لمذهب اهل التصوف، ص 34-35.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 6-7.

في هذا النص ما يؤكد المعاني المذكورة في النص السابق، بمعنى أنه إذا كان لابد من الإشارة إلى مقصودهم فإن إشارتهم إليه تنزيه له، والتنزيه نفي ما لايجوز في حقه، اما الإثبات فهو ما لا طاقة للإشارة بالتعبير عنه، وهنا مكمن الحال دون المقال.

ومن إجماعات الصوفية التي ذكرها ابو النجيب السهروردي: "ان الشرك و المعاصي كلها بقضاء وقدر، من غير ان يكون لأحد على الله حجة... ولا يرضى لعباده الكفر والمعاصي، والرضا غير الإرادة.... [و] يرون الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولايشهدون لأحد من اهل القبلة بالجنة لخير أتى به، ولا يشهدون عليه بالنار لكبيرة أتى بها.... ولايرون الخروج على الولاة ولو كانوا ظلمة "[1]، وقال: "وأجمعوا على إباحة الكسب... من غير أن يرى ذلك سبباً لاستجلاب الرزق " [2].

وقال: انهم أجمعوا أيضاً على "أن الثواب فضله والعقاب عدله، والرضاء والسخط نعتان قديمان لا يتغيران بأفعال العباد، فمن رضي عنه استعمله بعمل أهل الجنة، ومن سخط عليه استعمله بعمل أهل النار "[3].

وأجمعوا أيضاً على "أن الأمر و النهي واحكام العبودية لازمة للعبد مادام عاقلاً، غير أنه إذا صفا قلبه مع الله تسقط عنه كلفة التكاليف لا نفس وجوبها"، وأجمعواعلى "أن البشرية لا تزول عن أحد ولو تربع في الفضاء، غير أنها تضعف تارة وتقوى أخرى" [4].

وأجمعوا أيضاً على "ان العبد يتنقل في الاحوال حتى يصير إلى نعت الروحانيين فتطوى له الأرض ويمشي على الماء و يغيب عن الابصار " [5].

ومن اجماعاتهم ذات الدلالة الاجتماعية والاقتصادية "أن الغلاء والرخص من قبل الله لا من قبل أحد من خلقه من السلاطين و الملوك، ولا من الكواكب" [6].

وفي قول يبين سبب تعدد معاني اللفظة الواحدة لدى الصوفية وعدم اجماعهم على مقصد واحد منها ما قاله بندار بن الحسين (ت353هـ) أن

---

(1) السهروردي، آداب المريدين، ص 14.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) المصدر نفسه، ص 19.
(4) المصدر نفسه، ص 19.
(5) السهروردي، آداب المريدين، ص 19.
(6) الجيلاني، الغنية، ص 114.

"الصوفية متفقون في الوحدانية – في الجملة – قولاً، متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة. وكل واحد يستحق إسم ماظهر عليه من حاله الذي هو به موصوف بعد اتفاقهم في الوحدانية قولاً. فمن بين مجتهد وزاهد وعابد، وخائف وراجٍ وغني وفقير ومريد ومراد، وصابر وراضٍ ومتوكل، ومحب ومستهتر ومستأنسٍ ومشتاقٍ ووالهٍ، وهائم وواجد، وفانٍ وباقٍ، وأحوال يكثر تعدادها. وقد تجتمع كلها في واحد ويسمى بما عليه من الجميع "[1].

وإذا كان سالكو الطريق أفراد، فلا عجب ان تتعدد المعاني التي يقصدونها في اللفظة الواحدة، إذ لكل فرد منهم حال يختص به دون غيره من الأفراد السالكين، يؤكد ذلك ما كان احمد بن عطاء (ت 309هـ) ينشده في مجلسه:

الطرق شتى وطرق الحق مفردة	والسالكون طريق الحق أفراد
لا يطلبون ولا تطلب مساعيهم	فهم على مهل يمشون قصّاد
والناس في غفلة عما له قُصدوا	فكلهم عن طريق الحق رُقّاد[2]

أما مرجع الصوفية في كل ما تكلموا فيه من علم الباطن فأربعة احاديث نبوية، ذكرها السراج في اللمع[3]، فقال: "حديث جبريل عليه السلام حيث سأل رسول الله ρ عن الايمان والاحسان فقال: "ان تعبد الله كأنك تراه... "، وحديث عبد الله بن عباس: أخذ الرسول ρ بيدي وقال لي: "يا غلام احفظ الله يحفظك... "، وحديث وابصة: الاثم ماحاك في صدرك، والبر ما اطمأنت إليه نفسك، وحديث النعمان بن بشير عن النبي ρ: "الحلال بيّن والحرام بيّن"، وقول النبي ρ: "لاضرر ولا ضرار في الاسلام".

ويبدو ان هذه الاحاديث الأربعة تجمع على الاشارة إلى الصدر والقلب وما يختلجهما من أحوال أفاد منها الصوفية.

وقد لاحظ الباحث من خلال دراسته لبعض النصوص ان كلام الصوفية يكتنفه نوع من السببية (علاقة السبب بالنتيجة) غير ما هو معتاد عند علماء الطبيعيات والاجتماع، وهي سببية ذات سمة إيمانية متصلة بنصوص القرأن والسنة، فلما تحققوا بها في أحوالهم صارت بحقهم شهادة وليس غيباً. فما يميز

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 469.
(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص 231.
(3) السراج، اللمع، ص 97.

هذه السببية الايمانية الصوفية – إن جاز التعبير – عما هو موجود لدى بقية علماء الاسلام، هو ان الصوفية تحققوا منها ذوقياً، فوجدوا ثمراتها (نتائجها) حقاً حسبما وصف القرآن والسنة، فأخبروا عنها إخبار الموقنين.

وتقوم هذه السببية على حقيقة أن الله وحده متصرف بهذا العالم، وان كل مايقع فيه انما هو بحكمه وعلمه، فربطوا الحياة وما يجري فيها من احداث كبيرة أو صغيرة في الانفس والآفاق بأمر الله وحده، وهذا ما اعتبره الباحث أساساً من اسس الخطاب الصوفي الذي بدراسته يصبح كلام الصوفية أقرب للفهم. فمقصود هذه السببية عندهم الرجوع إلى الله في كل أمورهم.

ولتوضيح هذا الأمر لابد من إعطاء أمثلة من كلامهم تشهد بذلك، ويلاحظ أن اكثر كلام الصوفية يتصل بالنفس اكثر من اتصاله بالواقع الخارجي.

قال الجنيد (ت 297هـ): "من طلب عزاً بباطل أورثه الله ذلاً بحق"[1] وفي القرآن شاهد على المعنى[2]، وقال ابو محمد الراسبي (ت367هـ): "الهموم عقوبات الذنوب" [3] ويستنتج من ذلك أن علاج الهموم الاستغفار، وفي القرآن الكريم شاهد على هذا المعنى في دعاء ذي النون عليه السلام[4]، وقال خير النساج (ت322هـ): "الخوف سوط الله يقوّم به أنفساً قد تعودت سوء الأدب" [5].

ومن المعاني السببية التي دعت الصوفية إلى الشفقة على الناس والعفو عنهم حتى لو آذوهم، ما أشار إليه ابو عثمان الحيري (ت 298هـ) حيث "سئل: كيف يستجيز للعاقل أن يُزيل اللائمة عمن ظلمه ؟ فقال: ليعلم ان الله سلطه عليه" [6]. ولايفهم من مثل هذا الكلام عندهم الاستسلام للظالم، وإنما يفهم منه الرجوع إلى الله الذي سلطه عليه بالحق فيستغفره ويصحح معه معاملته فيرفع التسليط عنه، وهذا المعنى تضبطه الآية الصريحة: (ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ) [7]، وفي شرحها قال الشيخ عبد القادر الجيلي (ت561هـ): "غيرّوا له [اي لله] من

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 32 الهامش.
(2) سورة مريم، الآية رقم 81-82.
(3) السلمي، طبقات الصوفية، ص 513.
(4) سورة الأنبياء، الآية رقم 87-88.
(5) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 43.
(6) السلمي، طبقات الصوفية، ص 175.
(7) سورة الرعد، الآية رقم 11.

نفوسكم مايكره حتى يؤتيكم ما تحبون" [1]، وقال: "بالطاعة يحصل الأنس، وبالمعصية تحصل الوحشة، لأن من أساء استوحش"[2].

وقد فسّر ابو مدين (ت590هـ) سبب البلايا والأزمات التي تصيب المجتمعات، وأشار إلى علاجها محيلاً السامع إلى آيات القرآن التي تشهد بالمعنى، فقال: "سنته عز وجل استدعاء العباد لعبادته بسعة الرزق ودوام المعافاة ليرجعوا إليه بنعمته، فإن لم يفعلوا ابتلاهم بالسراء والضراء لعلهم يرجعون، لأن مراده عز وجل رجوع العبد إليه طوعاً أو كرهاً " [3].

وقد وعظ الشيخ عبد القادر الجيلي في أحدى فترات الشدة والفاقة ببغداد فقال: "الغلاء سياط الملك [اي الحق سبحانه] يؤدب به" [4]، وبالرغم من أن الغلاء له تفسيرات أخرى عند أهل الدراية بالاقتصاد والسياسة، إلا أن إحالته إلى الله تعالى من شأنه ان يحقق معنىً إيمانياً له نتائج خلقية في المجتمع حيث أن مثل هذه الإحالة من شأنها نزع فتيل الاحقاد الاجتماعية والحفاظ على قدر من الأمان في المجتمع، فإذا كان المبتلي هو الله فلماذا يُلام الخلق، فالأصل – ضمن هذا المنظور – هو الرجوع إلى الله بحكم العبودية والاستسلام له ولحكمه وتوجيهه كي يكشف هذا الحال، وهو رجوع قابل للتحقق من ثمراته ونتائجه، فهو اذن ليس خطاباً غيبياً نظراً لقابليته للاختبار و التحقق في واقع الحياة والمعاش، والتعويل في ذلك على آيات من القرآن مثل قوله تعالى (ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې) [النساء:147]، ويفصل الجيلي المعنى الأسري والاجتماعي لمثل هذه الاشارات فيجعل عذاب الله المشار إليه أموراً مثل هم العيّال وأذية الأهل ونقصان الربح في المعيشة، وعصيان الاولاد لآبائهم، ومنافرة الزوجة، وغيرها من المشاكل، قال: "كل ذلك عقوبة لتقصيره في طاعة ربه عزوجل واشتغاله عنه بالدنيا والخلق" [5]، ويؤكد هذه السببية بقوله: "الرياء والنفاق والمعاصي سبب الفقر والذل والطرد من باب الحق عز وجل"، فالمرائي المنافق يأخذ الدنيا بدينه فيحق على نفسه تلك العقوبات[6]، أي أن رياءه سبب لاستحقاق تلك العقوبات.

ويقول الجيلي في موعظة أخرى: "إذا جاءكم اليسر فاشكروه، وإذا جاءكم

---

(1) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 170.
(2) المصدر نفسه، ص 183.
(3) ابو مدين، انس الوحيد، ص 85.
(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 352.
(5) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 112.
(6) المصدر نفسه، ص 113.

العسر فتوبوا من ذنوبكم وناقشوا انفسكم، فإن الحق ليس بظلام للعبيد" [1]، وهنا تأكيد للمسؤولية الانسانية عن وقوع العسر و إشارة إلى طريق ازالته وقال: "إنما يبتليك ليعلم هل ترجع إلى السبب وتترك بابه ام لا" [2]، وهذا تأكيد لمعنى التوحيد ونفي الشرك بالاسباب. لقد كان الجيلي يسعى إلى تعليم الحاضرين في مجلسه ما يسميه الصوفية "الفهم عن الله ".

قال بشر الحافي (ت227هـ): "الدعاء ترك الذنوب" [3] اي بتركها يستجيب الله للدعاء. وفي هذا السياق وعظ الجيلي فقال " الاعتراض على الحق عز وجل عند نزول الاقدار موت الدين" [4]، فما العمل؟ قال الجيلي: "ياغلام انصب شبكة الدعاء، وارجع إلى الرضا. لا تدعُ بلسانك وقلبك معترض"[5]. لقد كان الجيلي يعظ من حاله وطريقته في التصوف، التي اشير إليها آنفاً، والمتمثلة في "الذبول تحت مجاري الاقدار بموافقة القلب والروح" [6]، وهذه المواعظ تجسد معنى طريقته تلك. "إلزموا موافقة الحق في البأساء والضراء... ما أرى لكم دواءً إلا التسليم إلى الحق عز وجل... ولا تشكو منه إلى غيره فإن ذلك مما يزيدكم بلاءً... اثبتوا بين يديه وانظروا ماذا يفعل فيكم وبكم تفرحوا على تغيره وتبدله" [7].

إن هذه السببية ليست مقصورة على الجيلي وحده أو على بغداد وحدها، وهي ليست محصورة في القضايا الاجتماعية بل تتجاوزها إلى جميع مناحي الحياة، ومنها العسكرية، فقد قيل ان برهان الدين البلخي قال لنور الدين زنكي: "أتريدون أن تنصروا وفي عسكركم الخمور والطبول والزمور، كلا والله. فلما سمع نور الدين كلامه عاهد الله على التوبة"، ولبس الخشن وأبطل مابقي في بلاده من الاعشار والمكوس والضرائب، ومنع ارتكاب الفواحش[8]، ومعنى الكلام ان النصر لايأتي بمعصية الله، وإنما بطاعته، وهكذا ارتبط النصر بعلاقة سببية بطاعة الله. ان وصف الصوفية بأنهم "اهل التحقيق" يعني أنهم تحققوا بالأوامر والنواهي الشرعية حتى وجدوا ثمراتها المنصوص عليها في القرآن

---

(1) المصدر نفسه، ص 18.
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 55.
(3) السلمي، طبقات الصوفية، ص 43.
(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 7
(5) المصدر نفسه، ص 29.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 179. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 180.
(7) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 32.
(8) ابن ابي جرادة، زبدة الحلب من تاريخ حلب، ج 2، ص 491.

والسنة، فتحققوا من آيات قرآنية مثل الآية(گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ) [1]، فتحققوا بالتقوى حتى ذاقوا ثمرتها ونتيجتها وهي المخرج والرزق من حيث لا يحتسب، قال الجيلي: "هذه الآية غلقت باب التوكل على الأسباب، غلقت باب الأغنياء والملوك، وفتحت باب التوكل " [2].

ومما تشير إليه السببية الإيمانية أن وجود الصالحين الموحدين في بلد ودعاءهم هو سبب لصرف عذاب الله عن أهلها[3]، وقد كان للصالحين حرمة ومكانة كبيرة في المجتمع البغدادي اكثرت المصادر من الاشارة إليها.

ولقدماء الصوفية اقوال ذات منحىً اجتماعي تشعر بهذه السببية، فمنها قول ابي بكر الوراق (ت280هـ) في تعريف العوام والغوغاء والخاصة ونتائج فساد كل فئة منهم، قال: "عوام الخلق هم الذين سلمت صدورهم وحسنت أفعالهم وطهرت ألسنتهم، فإذا خلوا من هذا فهم الغوغاء لا العوام"، وقال: "إذا فسدت العامة غلبت الفساق على أهل الصلاح، وولاة الجور على ولاة العدل، والكفار على المسلمين "، وقال: "الخاصة هم الذين فقهت قلوبهم، وحسنت أخلاقهم، وكانوا أئمة يدعون الناس إلى الخير والعمل به، وسالموا السلطان على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعلماء على صدق الخبر، والعامة على ظاهر الأمور. فإذا خلوا من ذلك فهم المفترون. وإذا فسدت الخاصة غلبت الكذبة على الصادقين، والكهنة على الموقنين، والموسوسون على المخلصين "[4].

ان مثل هذه الاقوال تفسر سبب اتخاذ الصوفية من الوعظ والتناصح – دون الجدال – سبيلاً لإصلاح العامة في المجتمع.

يلاحظ مما تقدم ان المواعظ الصوفية كانت تنطوي على سببية إيمانية مستندة إلى الكتاب و السنة، وان تأثيرها في جمهور المستمعين كان اكبر من تأثير القوانين والشرط لأنها كانت تشعر كل فرد بمسؤوليته تجاه ما يلقاه، فأحيت بذلك زاجراً داخلياً في الناس هذب اخلاقهم وضبط تصرفاتهم فاستفاد المجتمع من هذا التأثير.

---

(1) سورة الطلاق، الآيتان 2-3.
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 335.
(3) المصدر نفسه، ص 178.
(4) السلمي، طبقات الصوفية، ص 226.

ويقدر ان يكون هذا هو فعل المواعظ في البيئة الاجتماعية ببغداد والتي اشتهر بها الصوفية في القرن السادس الهجري، فلا عجب اذن ان تاب على ايديهم وفي مجالس وعظهم كثير من اهل السوء.

وإن الذي يمدّ هذه السببية بقوة التأثير والإقناع هو قابليتها للاختبار والتحقق من نتائجها.

ان تمكن هذه السببية في النهج الصوفي مكّن الصوفية مما يسمونه " الفهم عن الله "، الأمر الذي حدى بهم إلى محاسبة أنفسهم و الرقابة عليها وعدم الغفلة عنها.

ملخص معنى السببية هذا هو ان هناك سبباً يربط الأحداث والوقائع الخارجية بحركة النفس الداخلية، مما يعني ان إحداث التغيير في الواقع المعاش إنما يبتدئ بإحداث التغيير في النفس، فالواقع تابع للنفس البشرية إذا تحقق مفهوم الفهم عن الله، وليس أوضح من قول قائلهم: " إني لأعرف ذنبي من سوء خلق دابتي ".

موضوعات الخطاب الصوفي:

يقصد بالموضوعات القضايا التي تناولها الصوفية في كلامهم ومواعظهم ومصنفاتهم، وبخاصة تلك التي لها صلة بالجانب الاجتماعي في حياة الناس ببغداد في القرن السادس الهجري.

والمعالجة الصوفية للقضايا الاجتماعية ترجع الأسباب إلى الحالة الإيمانية والخلقية لدى الناس.

وقد تمثلت وسائل الصوفية في توصيل رسالتهم إلى جمهور الناس بوسائل منها: تربية المريدين وقد تم تناول هذا الجانب في الفصل السابق، ومنها تصنيف الكتب، ومجالس الوعظ، وحلقات الذكر الصوفي التي كانت تتضمن السماع والشعر.

أما مصنفاتهم، فقد كان الصوفية من أغزر المؤلفين انتاجاً للكتب في المجتمع الاسلامي[1]. وقد صنف ابو الفتوح احمد الغزالي (ت520هـ) اخو ابي حامد

(1) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 226.

عدداً من المصنفات منها: "لباب الإحياء" وهو اختصار لكتاب اخيه احياء علوم الدين، كما صنف " الذخيرة في علم البصيرة "[1]، وكتاب "سوانح" [2] باللغة الفارسية، كما دونت مجالس وعظه في اربع مجلدات[3].

وصنف عين القضاة الميانجي عبد الله بن محمد (ت 525هـ) كتاب "زبدة الحقائق" في التصوف، وكتاب " البحث عن معنى البعث "[4].

وصنف ابو الفتوح الاسفراييني محمد بن الفضل (ت538هـ) عدة كتب منها:
" كشف الاسرار على لسان الأخيار"، و "بيان القلب"، و "بث الاسرار". قال الذهبي: وكلها كتب نكت و إشارات وهي مختصرة الحجم[5].

وصنف الشيخ عبد القادر الجيلي (ت561هـ) كتاب "الغنية لطالبي طريق الحق[6]"، وكتاب "الفتح الرباني والفيض الرحماني" وهو مما نقله تلميذه عفيف الدين بن المبارك من مجالس الشيخ في الرباط والمدرسة، ويحوي اثنين وستين مجلساً من المجالس المنعقدة بين سنة 545-546 هـ[7]، و كتاب "فتوح الغيب" بنقل ابنه عبد الرزاق[8]. هذا وقد أورد الشطنوفي في بهجة الاسرار عدداً من القطع للشيخ عبد القادر أنفرد بها في كتابه[9]، وقد ذكر في ترجمة الشيخ الجيلي أن مجالسه كان يكتبها اعداد كبيرة من الناس.

وصنف الشيخ أبو النجيب عبد القاهر السهروردي (ت563هـ) كتاب "آداب المريدين" [10] الذي قالت عنه المستشرقة شيمل أنه من اكثر كتب التربية الصوفية انتشاراً وهو مترجم إلى مختلف اللغات الاسلامية[11]. وفصول الكتاب كلها تدور على آداب الصوفية في مختلف احوالهم، وهو يبدأ كل فصل بآية من القرآن.

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 76.
(2) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 332.
(3) المناوي، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 649.
(4) الحموي، معجم الادباء، ج 4، ص 1551.
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 481.
(6) نشرته دار إحياء التراث العربي ببيروت.
(7) نشرته دار مكتبة الحياة سنة 1995.
(8) نشرته المكتبة الازهرية للتراث سنة 2004.
(9) الشطنوفي، بهجة الأسرار، أنظر على سبيل المثال ص 55، 58، 61، 65، 72، 76، 84، 87، 89، 92، 94، 96، 98، 103، 105، 108، 111، 113، و غيرها.
(10) نشرته المكتبة الازهرية للتراث في القاهرة.
(11) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 277.

ودون ابو المعالي الكتبي سعد بن علي (ت 568هـ) كلام الشيخ ابي عبد الله الفارقي محمد بن عبد الملك (ت564هـ) في كتاب منفرد[1]، كما دون مواعظ العبادي الواعظ في كتاب سماه "النور البادي من كلام العبادي" [2].

وصنف عيسى بن الشيخ عبد القادر الجيلي (ت 573هـ) كتاب "جواهر الأسرار ولطائف الأنوار في علوم الصوفية" [3].

وصنف أبو البركات الانباري النحوي عبد الرحمن بن محمد (ت577هـ) كتاب اصول الفصول" [4].

وذكر التادفي ان ابا الفرج بن الجوزي (ت597هـ) كان قد صنف كتاباً عنوانه
"درر الجواهر من كلام الشيخ عبد القادر" [5]، وقد انفرد التادفي (ت963هـ) بذكر هذا الكتاب لابن الجوزي.

وصنف الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) عدداً من الكتب أشهرها كتاب "عوارف المعارف"[6]، وهو أكثر انتشاراً من كتاب عمه آنف الذكر، وصار مرجعاً اساسياً يدرس في المدارس الهندية[7]، كما صنف كتاب "مغاني المعاني" [8]. وصنف أيضاً كتاب "اعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى" [9]. وله كتاب " كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الايمانية" [10]، وقد اشار إليه ابن النجار في ذيله دون ذكر التسمية فقال: "وأملى في آخر عمره كتاباً في الفلاسفة " [11]. وقد ذكر للشهاب كتاب ورسائل اخرى منها: نغبة البيان في تفسير القرآن، وحلية الفقير الصادق في التصوف، ورسالة السير والطير، وجذب القلوب إلى

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 209.
(2) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 4252.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 241.
(4) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 148.
(5) التادفي، قلائد الجواهر، ص 36.
(6) الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 290.
(7) شيمل، الابعاد الصوفية، ص 277.
(8) ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 156-157.
(9) الجامي، نفحات الانس، ج 1، ص 39.
(10) نشرته دار السلام في القاهرة محققاً سنة 1999.
(11) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 112.

مواصلة المحبوب، وزاد المسافر وأدب الحاضر[1]. وقد ترجم كتاب العوارف إلى الفارسية قبل سنة 716هـ[2].

ويلاحظ ان بعض طلبة العلم كانوا يكتبون مجالس الوعظ التي تعقد في بغداد على نحو ما كتبت مجالس وعظ الشيخ عبد القادر الجيلي، فمن ذلك ما جمعه يحيى بن عبد الملك من كلام الشيخ حماد الدباس بعد وفاته[3].

كما وردت اسماء رجال ألفوا في التصوف دون ذكر لاسماء مؤلفاتهم، منهم: قاضي القضاة نصر بن عبد الرزاق بن الشيخ عبد القادر الجيلي (ت633هـ)[4] ، ومحمود بن محمد بن عبد الواحد ابن ماشاذة الصوفي (ت572هـ) له مصنفات في الحقائق[5]. كما قام العماد الاصفهاني بتعريب كتاب حجة الاسلام الغزالي الموسوم "كيمياء السعادة " وذلك سنة 576 هـ بأمر من القاضي الفاضل[6].

لقد حفظت كتب التصوف الكثير من آداب الصوفية وعلومهم، وفيها شيء غير قليل عن الاحوال الاجتماعية السائدة في زمانهم.

أما الوعظ ومجالسه فقد كانت من ابرز مواقع التقاء الصوفية بعامة الناس، وقد اختار الصوفية الوعظ دون المناظرة لتوصيل رسالتهم الاجتماعية الاصلاحية، لما في الوعظ من جانب تربوي نفسي، ولأنه يُبرز أوضح صفاتهم ألا وهي الصدق. قال ابو بكر بن ابي سعدان أحد اصحاب الجنيد في نهاية القرن الثالث الهجري: "من جلس للمناظرة – على الغفلة – لزمته ثلاثة عيوب: أولها جدال وصياح وهو المنهي عنه، وأوسطها: حب العلو على الخلق وهو المنهي عنه، وآخرها: الحقد والغضب وهو المنهي عنه. ومن جلس للمناصحة فإن اول كلامه موعظة، وأوسطه دلالة، و آخره بركة " [7].

---

(1) السهروردي، شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد، (ت 632 هـ). كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الايمانية، ط 1، (تحقيق وتعليق الدكتورة عائشة يوسف المناعي)، دار السلام للطباعة و النشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1999. ص 21 مقدمة المحققة.
(2) الجامي، نفحات الأنس، ج 2، ص 643.
(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 54.
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 174.
(5) المصدر نفسه، ج 40، ص 111.
(6) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 183.
(7) السلمي، طبقات الصوفية، ص 422.

ونظراً لأن التصوف كله اخلاق، فقد اشتكى بعضهم من الحالة الخلقية المتدنية لدى اهل زمانه، قال ابو بكر الواسطي (ت320هـ): "ابتلينا بزمان ليس فيه آداب الاسلام، ولا اخلاق الجاهلية، ولا احلام ذوي المروءة " [1].

وموضوعات الوعظ تصطبغ بصبغة الزمان الذي تلقى فيه، قال ابو تراب النخشبي (ت245هـ): "ان الله عز وجل يُنطق العلماء في كل زمان بما يشاكل اعمال أهل ذلك الزمان " [2].

وفي القرن السادس الهجري في بغداد، كانت اكثر مجالس الوعظ التي وصلت إلينا هي مجالس الشيخ عبد القادر الجيلي، على كثرة الوعاظ في زمانه. وكان للجيلي نظرة لزمانه واهله حيث قال: "هذا زمان الرياء والنفاق واخذ الاموال
بغير حق، قد كثر من يصلي ويصوم ويحج ويزكي ويفعل افعال الخير للخلق، لا للخالق" [3]، وقال: "لولا الصبر لما رأيتموني بينكم... وإلا فهل عاقل يقعد في هذه البلدة ويعاشر أهلها؟ قد عمّ فيها الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، قد كثر كفران نعم الحق عز وجل والاستعانة بها على الفسق والفجور"[4]، وبالتالي فإن هذه القضايا الاجتماعية كانت من ابرز موضوعات وعظه، إضافة إلى تبسيط معاني التصوف كي يفهمها جمهور السامعين.

لكن يلاحظ في مواعظ الجيلي أنها لم تركز مافيه الكفاية على نقد المؤسسة الحاكمة سواء كانت السلطنة السلجوقية أو الخلافة العباسية، بالرغم من وجود نتف هنا وهناك، والسبب في ذلك هو نظرة الصوفية إلى ان فساد العامة هو سبب تسليط الظالمين عليهم[5]- كما مر آنفاً في بحث السببية – وليس العكس، ولذلك كان جلّ المواعظ موجهاً إلى عامة الناس والفقهاء والوعاظ والصوفية ممن انحرفوا عن الصراط أو عرف عنه النفاق او الجهل بما يدعون الناس إليه.

وكان الجيلي يرى ان التغيير و الاصلاح لا يتصدى له إلا أهله، وهم على طبقات، ولكل طبقة طاقة وقدرة وإلا صارت الفوضى عارمة، فقال: "فإذا ثبت وجوب الانكار فالمنكرون ثلاثة اقسام: قسم يكون انكارهم باليد وهم الائمة

(1) المصدر نفسه، ص 303.
(2) المصدر نفسه، ص 151.
(3) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 19.
(4) المصدر نفسه، ص 15.
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 226.

والسلاطين، والقسم الثاني انكارهم باللسان دون اليد وهم العلماء، والقسم الثالث انكارهم بالقلب وهم العامة"، ثم يستشهد بالحديث النبوي "إذا رأى احد منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الإيمان" [1]. وبناء على ذلك، كانت مهمة الجيلي الوعظ بلسانه ولسان حاله لتغير المنكر في المجتمع، وقد قام بذلك عبر النقد ووضع البديل.

وقد كان خطاب الجيلي في مواعظه موجهاً إلى عدد من فئات المجتمع البغدادي، إلا ان نقده كان قائماً على محور رئيسي واحد دارت حوله بقية الانتقادات، وهو ضبط واصلاح معاني التوحيد والاخلاص الرائجة في زمانه.

قال الجيلي في احد مواعظه: "قد صارت الملوك لكثير من الخلق آلهة، قد صارت الدنيا والغنى والعافية والحول والقوة آلهة، ويحكم، جعلتم الفرع أصلاً، المرزوق رازقاً، المملوك مالكاً... إذا عظمت جبابرة الدنيا وفراعنتها وملوكها وأغنياءها ونسيت الله ولم تعظمه فحكمك حكم من عبد الاصنام.... ويلك، اعبد خالق الاصنام وقد ذلت لك الاصنام" [2].

وقال مرة أخرى: "تقول لا إله إلا الله وتكذب... في قلبك جماعة من الآلهة: خوفك من سلطانك ووالي محلتك آلهة، اعتمادك على كسبك وربحك وحولك وقوتك وسمعك وبصرك وبطشك آلهة، رؤيتك للضر والنفع والعطاء والمنع من الخلق آلهة... فأي وقت اعتمد قلبك على شيء غير الحق عز وجل... صار إلهك الذي اعتمدت عليه. لا اعتبار بالظاهر، القلب هو المؤمن هو الموحد هو المخلص"[3]، وأوجز المعنى حين قال: "كل من اعتمدت عليه فهو إلهك، وكل من خفته ورجوته فهو إلهك، كل من رأيته في الضر والنفع ولم تر الحق عز وجل مجرٍ ذلك على يديه فهو إلهك" [4].

ومما يؤكد ان محور مواعظه هو التوحيد، قوله: "كل البلايا والأمراض شركك بالخلق... وكل الدواء وزوال البلاء في خروج الخلق من قلبك" [5].

ومن ابرز ما يتصل بالتوحيد قضية الرزق. وقد قال قدماء الصوفية:

---

(1) الجيلاني، الغنية، ص 80.
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 341.
(3) المصدر نفسه، ص 80.
(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 101.
(5) المصدر نفسه، ص 77.

"ضمن الله تعالى لعباده الرزق، وفرض عليهم التوكل" [1]، وقال حمدون القصار (ت271هـ): "كفايتك تُساق إليك باليسر من غير تعب، وإنما التعب في طلب الفضول" [2].

وقد شرح الجيلي في عصره هذه المعاني ودعا الناس لأن يجملوا في طلب الرزق، فقال: "ويحك يا جاهلاً بالقدر والمقدر له، أتظن ان ابناء الدنيا يقدرون ان يعطوك مالم يقسم لك... الطامع في أخذ الدنيا من أيدي الخلق يبيع الدين بالتبن" [3]. اذن، فالرزق مقسوم ومضمون من الله تعالى، وطلبك ماقد قسم تعب، اما طلبك مالم يقسم فمقت وخذلان، والتدبير في طلب الرزق يخشى منه ارضاء الخلق بسخط الله، ومن اسخط الله اخذه الله أخذاً أليماً، بالمرض والذل والفقر وتسليط الشدائد والغموم والهوم وغيرها[4]. ولكن الجيلي يميز بين طلب الرزق والتدبير فيه وبين الكسب، فالكسب هو اصطحاب السبب بسنة النبي ρ وهو ان تعلم ان المسبب هو الله الرازق وليس السبب، "الكسب سنته والتوكل حالته"[5].

ليس هذا فحسب، بل إن الجيلي، في العديد من المواضع، يخبر الناس، بأن الله تعالى قادر على أن يطعمهم بدون سبب معلوم، شريطة ان يكون إيمانهم قوياً وان يكونوا منقطعين إليه[6]، وهذه دعوة لهم للدخول في طريق التصوف. وهو في هذا صادق مجرب، فقد كان الصوفية في زمانة – وقبله – ينازلون هذه الاحوال التي يأكلون فيها من يد القدرة خلال ما تسميه الصوفية "السفر على قدم التجريد"، حيث يقطعون البراري على التجريد منفردين بلا زاد ولا راحلة ولا رفيق، فيطوون الايام والليالي لا يأكلون فيها ويديمون السير[7]، وقد سبقت الاشارة إلى حج الجيلي على قدم التجريد في شبابه[8]. ويعد السفر على قدم التجريد من الكرامات التي عرفت عن الصوفية المحققين، دون ان تكون الكرامات مقصدهم وإنما تدقيق مقام التوكل عندهم.

كان الجيلي يدعو الناس إلى امر جربه وخاضهُ بنفسه ووجد ثمرته، ولذلك

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 219.
(2) المصدر نفسه، ص 127.
(3) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 41.
(4) المصدر نفسه، ص 24-25.
(5) المصدر نفسه، ص 351.
(6) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 343.
(7) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 150-152.
(8) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 119.

كان يوجه نقده للوعاظ – وقد كثروا في بغداد في تلك الآونة – الذين يدعون الناس إلى امر ويخالفونه، أو يدعونهم إلى رب لا يعرفونه. فكان الوعاظ من جملة الفئات التي وجه إليها نقده ودعوته إلى إصلاحهم، واشترط على الواعظين شروطاً من شأنها النهوض بهم وبجمهور السامعين.

سئل الجيلي عن قول الحسن البصري: "إذا لم يكن العالم زاهداً كان عقوبة على اهل زمانه" لم كان عقوبة عليهم ؟ فقال الجيلي: "لأنه يتكلم بغير إخلاص ولا عمل، فلا يقع في قلوبهم ولايثبت، فيستمعون ولا يعملون" [(1)].

ورتب الجيلي المراحل التي يجب ان يقطعها الوعاظ و الدعاة إلى الله قبل ان يتكلموا على الناس بالوعظ، فقال: "إذا عملت بهذا الظاهر [اي احكام الشرع] أدّاك إلى فهم الباطن. أول ما يفهم سرك ثم يملي قلبك على نفسك، وتملي نفسك على لسانك، ويملي لسانك على الخلق، يتعدى ذلك إليهم لمصالحهم ومنافعهم" [(2)]. وقال: عظ نفسك أولاً ثم عظ نفس غيرك... إنما يردُّ الناس إلى الله من عرفه، أما من جهله فكيف يدل عليه!" [(3)]، وقال مقرعاً لهم: "يا سلابين الدنيا بطريق الآخرة... أنتم أحق بالتوبة من هؤلاء العوام" [(4)].

كما وجه الجيلي نقده لعلماء زمانه فقال: "كم تنافقون الملوك والسلاطين حتى تأخذوا منهم حطام الدنيا... أنتم واكثر الملوك في هذا الزمان ظلمة خونة في مال الله عز وجل، في عباده "[(5)].

كما نقد الجيلي التعصب المذهبي، وكانت دعوته لأهل المذاهب "يسعكم ماوسع من كان قبلكم" [(6)].

ولم تخل مواعظ الجيلي من توجيه الانتقاد إلى المؤسسة الرسمية إذا تولى ظالم منصباً، "وكان يصدع بالحق على المنبر، وينكر على من يولي الظلمة على الناس"، كما فعل عندما ولي ابن المرخم القضاء[(7)]. وكان الجيلي يخشن كلامه لأرباب الدولة الذين يحضرون مجلسه كاستاذ الدار[(8)]، ونقيب النقباء[(9)]،

---

(1) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 346.
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 32.
(3) المصدر نفسه، ص 8-9.
(4) المصدر نفسه، ص 394.
(5) المصدر نفسه، ص 244.
(6) المصدر نفسه، ص 24، 50.
(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 99.
(8) الجيلاني، الفتح الرباني، 401-402.
(9) المصدر نفسه، ص 369-370.

إلا أن مواعظ الجيلي كانت تكثر من ذكر السلاطين دون الخلفاء[1]، وفي ذلك دلالة على مكانة الخليفة الشرعية عند المسلمين آنذاك، ورفضهم لما كان يمارسه السلاطين على الخلفاء من هيمنة.

أما نقد الجيلي للصوفية فقد نال حيزاً غير قليل من مواعظه. ولكن نقد الصوفية لأنفسهم أو لمن تشبه بلباسهم ليس جديداً. وقد اخذ انتقادهم لانفسهم شكل انتقاد الشطحات وربما تفسيرها، وشكل انتقاد الغلطات[2]، والبحث لا يتسع لدراسة هذا الجانب من التصوف، وسيكتفي الباحث لاحقاً بتعريف معنى الشطح عندهم.

وقد انتقد ابو نعيم الأصفهاني (ت430هـ) في حليته المنتسبين إلى التصوف من غير أهله[3]. وقبله انتقدهم النوري (ت295هـ) فقال: "كانت المراقع غطاء على الدر فصارت اليوم مزابل على جيف" [4]، وصنف ابو حامد الغزالي (ت505 هـ) "أصناف المغرورين" وانتقد فيه فيما انتقد اغترار بعض المتصوفة[5].

وفي القرن السادس الهجري، انتقد ابو القاسم الصقلي عتيق بن محمد (ت523هـ) نزيل بغداد، وكان من الصالحين، انتقد الصوفية بأبيات شعر منسوبة لغيره فقال:

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه	ولا بكاؤك إن غنى المغنونا
ولا صراخ ولا رقص ولا طرب	ولا ارتعاش كأن قد صرت مجنونا
بل التصوف ان تصفو بلا كدر	وتتبع الحق والقرآن والدينا
وأن ترى خاشعاً لله ذا وجل	طوال دهرك ما قدعشت محزونا[6]

وميّز ابو النجيب السهروردي (ت563هـ) في نقده بين مدعي التصوف

(1) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 49.
(2) للتوسع انظر: السراج، اللمع، ص 362-386.
(3) الاصفهاني، حلية الاولياء، ج 1، ص 4.
(4) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 34.
(5) الغزالي، حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد، (ت 505 هـ). اصناف المغرورين، (دراسة وتحقيق وتعليق عبد اللطيف عاشور)، مكتبة القرآن، القاهرة، 1986. ص 75 – 76.
(6) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 2، ص 132-133.

وبين صالحي الصوفية فقال: "فإنه من كثرة المدعين جهل حال المحققين، وفساد المفسدين الفاسدين إليهم يعود، ولايقدح في صلاح الصالحين" [1]، وبعد ان وصف اخلاق الصوفية انتقد اخلاق المتشبهين بهم فقال: "فإنهم سموا الطمع زيادة، وسوء الأدب إخلاصاً، والخروج عن الحق شطحاً، والتلذذ بالمذموم طيبة، واتباع الهوى ابتلاء، والرجوع إلى الدنيا وصولاً، وسوء الخلق صولة، والبخل نكادة، وبذاءة اللسان ملامة، وما كان هذا طريق القوم"[2].

وقال شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) عن حال بعض الصوفية في زمانه: "كثر المتشبهون واختلفت احوالهم، وتستر بزيهم المتسترون وفسدت اعمالهم" [3].

أما الجيلي فقد كان شديداً على أولئك المتسترين من متشبهة الصوفية، حتى انه قال في بعض مواعظه: "يتلبس أحدكم بزي الصالحين زرقة وصوفاً وهو عندنا كافر"[4]، وانتقد اهل الكدية منهم، وصحح لهم هذا الحال فقال: "لابد في بداية أمرك من صنعة تكتسب بها، وتأكل منها حتى يقوى إيمانك، فإذا دمت على ذلك وثبت أخرجك الحق عز وجل إلى التوكل، فيطعمك من غير سبب" [5].

وانتقد صوفية الصوامع والزوايا فقال: "تعبدون الخلق في صوامعكم"[6]، وقال: "ويحك، تقعد في صومعتك وقلبك في بيوت الخلق منتظراً لمجيئهم وهداياهم" [7]، وهكذا يعود الأمر في نقد الصوفية إلى قضية الرزق.

ومن أهم القضايا التي كان للجيلي دور بارز فيها، ووجد صداها في مواعظه، قضية التفقه ثم الانقطاع، وكانت هذه نداءً للفقهاء وللصوفية على حد سواء.

وقد أشار الصوفية الأوائل إلى ترتيب التفقه قبل التصوف، قال السري السقطي (ت251هـ): "إذا ابتدأ الانسان بالنسك ثم كتب الحديث فتر، وإذا ابتدأ

(1) السهروردي، آداب المريدين، ص 11.
(2) المصدر نفسه، ص 35.
(3) السهروردي، عوارف المعارف، ص 8.
(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 343.
(5) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 313.
(6) المصدر نفسه، ص 299.
(7) المصدر نفسه، ص 105.

بكتب الحديث ثم تنسّك نفذ" [1]، واكد الجنيد (ت298هـ) هذا المعنى فقال: "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به" [2]. وكان ابن الكاتب يقول عن ابي علي الروذباري (ت323هـ): سيدنا ابو علي. فسئل عن ذلك فقال: "لأنه ذهب من علم الشريعة إلى علم الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة" [3].

وقد ساهم الجيلي في إحياء هذا النهج الذي كاد يندثر آنذاك، فقال في بعض مواعظه: "ياغلام، أما سمعت، تفقه ثم اعتزل" [4]، وتكاد مواعظه كلها لا تخلو من شرح وتفصيل لهذا النهج، وقال في موقع آخر: "القوم تفقهوا ثم اعتزلوا عن الخلق بقلوبهم، ظواهرهم مع الخلق لإصلاحهم، وبواطنهم مع الحق عز وجل في خدمته وصحبته"[5]، وقال: "إذا أردت الانقطاع فلا تنقطع حتى تتفقه وتجالس الشيوخ وتتأدب بهم... مايحسن بصاحب الزاوية ان يخرج من زاويته ويسأل الناس عن أمر دينه" [6].

وكان عند الصوفية شيء يسمونه السماع، وهو شعر يُنشد أو يغنى ويسمى منشده أو مغنيه "القوال". قال ابن البنا السرقسطي:

وحيث كلّت نجب الأبدان   قال أحدها يا حادي الآظعان

فمن هنا يلقب القوالا   حادٍ، لأجل حدوه الرجالا

والسفر المذكور بالقلوب   والشيخ في منزلة الطبيب[7]

وقال:

وللانام في السماع خوض   لكن لهذا الحزب فيه روض

قال العراقيون بالتحريم   قال الحجازيون بالتسليم

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 55.
(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 251.
(3) السمعاني، الانساب، ج 3، ص 101.
(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 67.
(5) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 279.
(6) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 46.
(7) ابن عجيبة، الفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية، ص 166-169.

وان للشيــــوخ فيـــــه فنــــا	إذ جعلـــوه فـــي الطريـــق ركنــا
وإنمـــــا أبيـــــح للزهـــــاد	ونـدبـــه إلـــى الشيـــوخ بـــاد
وهــو علــى العــوام كالحــرام	عنــد الشيــوخ الجلــة الاعــلام
وهــو صــراط عندهــم محــدود	يعبـــــره الـواجــــد والفقيـــد
فعابـــــر يُحلّــــه علييـــن	وآخـــر يحطـــه فـــي سجيـــن

وقال:

ولا يجـــوز عنـــده التكلـــم	ولا التلاهـــي لا ولا التبســـم
ويمنــع الاحــداث مـن حـضوره	وإن يكـــن ذاك فمـــن ظـهـــوره
والرقــص فيــه دون هجم الحــال	ليـــس علــى طـريقـــة الـرجـــال
وان يكـن يقــوى علــى السكـون	فــإنــــه أسلـــم للظنــــون
وليــس يحتـــاج إلـــى السمـــاع	إلا أخــو الضعـف القصير البـاع[1]

وكان الشبلي (ت334هـ) قد سئل عن الغناء أحق هو؟ قال: لا، فقيل: فماذا؟ قال: فماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ وكان الجيلي يرى كراهته لما في ذلك من ثوران الطبع وهيجان الشهوة والميل إلى النسوان وأباطيل النفوس ورعوناتها..." [2].

لكن السماع عندهم غير منحصر في الغناء، فقد يكون السماع من بيت شعر، أو من كلمة عابرة يسمعها الصوفي فتحدث له وجداً. وقد سئل ذو النون المصري (ت245هـ) عن السماع فقال: "وارد حق يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق"، وقيل: "أهل السماع ثلاثة: مستمع بربه، ومستمع بقلبه، ومستمع بنفسه"، وقيل: "لا يصح السماع إلا لمن فنيت حظوظه وبقيت حقوقه، وخمدت بشريته" [3].

---

(1) ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، ص 273-284.
(2) الجيلاني، الغنية، ص 44.
(3) السهروردي، آداب المريدين، ص 91.

ويحكى ان الجنيد كان يصحبه شاب كلما سمع شيئاً زعق وتغيّر، فنهاه الجنيد، فكان بعدها يضبط نفسه ويتصبب عرقاً حتى زعق يوماً زعقة خرجت فيها روحه[1].

وقد أورد السلمي قولاً لابي عبد الله الروذباري (ت369هـ) فيه تفصيل يفسر كثيراً من الفاظ الصوفية في باب السماع وغيره، وقد رأى الباحث إيراده رغم طوله لما فيه من إيضاح لكثير مما اوردته المصادر في هذا الشأن. قال الروذباري: سر السماع ثلاثة أشياء: بلاغة ألفاظه ولطف معانيه وإستقامة منهاجه، وسر النغمة ثلاث: طيب الخلق وتأدية الألحان وصحة الإيقاع. وسر الصادق في السماع ثلاثة: العلم بالله والوفاء بما عليه وجمع الهمة. والوطن الذي يسمع فيه يحتاج ان يجمع فيه ثلاث خصال: طيب الروائح و كثرة الأنوار وحضور الوقار، ويعدم ثلاثة: رؤية الاضداد ورؤية من يُحتشم منه ورؤية من يتلهى. ويسمع من ثلاث: الصوفية والفقراء والمحبين لهم. ويسمع على ثلاثة معانٍ: على المحبة والوجد والخوف. والحركة في السماع على ثلاث: الطرب والخوف والوجد. والطرب له ثلاث علامات: الرقص والتصفيق والفرح. والخوف له ثلاث علامات: البكاء واللطم والزفرات. والوجد له ثلاث علامات: الغيبة والاصطلام والصرخات" [2].

وقال ابو النجيب السهروردي: "والصوت الطيب لا يدخل في القلب شيئاً ولكنه يحرك مافي القلب"[3]، ولذلك اعتبر الصوفية السماع سبباً لتنشيط الذكر والعبادة و المجاهدة.

ويبدو ان بعض الصوفية يعتبر وقت السماع وقت إجابة الدعاء لما فيه من صدق الحال[4]. وقد استشهد الشهاب السهروردي (ت632هـ) على حسن السماع بآية من القرأن الكريم: (ﮬ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ)[5]، وقال الشهاب: "فكان من أهم ما عندهم الاستعداد للسماع" [6]. وقد ذكر الشهاب عن جعفر الصادق انه خر مغشياً عليه وهو في الصلاة، فسئل فقال: "مازلت أردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها" [7]، وفي هذا شاهد على أثر ترديد الاذكار في حضور

(1) المصدر نفسه، ص 93.
(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 500.
(3) السهروردي، آداب المريدين، ص 22.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 36.
(5) سورة الانفال، الآية 23.
(6) السهروردي، عوارف المعارف، ص 16.
(7) المصدر نفسه، ص 21.

القلب خلال الذكر.

ومما ينسب للشيخ ابي مدين (ت594هـ) من الشعر الذي يبين رموز الصوفية في أشعارهم وسماعهم قوله:

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا مزمارنا التسبيح والأذكار

وشرابنا من لطفه، وغناؤنا نعم الحبيب الواحد القهار

والعود عادات الجميل، وكأسنا كأس الكياسة، و العقار وقار[1]

ولا يخفى مافي هذه الألفاظ من اشتباه الحروف واختلاف التراكيب، إلا أن ما يميزها هو كيفية تلقيها لدى الصوفي عند سماعها.

وقد يرافق السماع حركة، يُسميها المنتقدون الرقص، إلاّ أنه يبدو أن هناك بعضاً من المتشبهين بالصوفية جعلوا الحركة رقصاً حتى غدت أمراً منتقداً.

وكان صوفية الربط في بغداد يجتمعون في شهر رجب، ويقول قوالهم الشعر غناءً، وقد ذكر لهم اجتماع في سنة 600 هـ غنى فيه القوال شعراً، "فتحرك الجماعة، عادة الصوفية في السماع، وطرب الشيخ المذكور [احمد بن ابراهيم الداري]، وتواجد، ثم سقط مغشياً عليه، فحركوه فإذا هو ميت، فصلي عليه ودفن، وكان رجلاً صالحاً "[2].

ولأبي مدين تفسير في شرح حال من يرقص في السماع، فقال:

يحركنا ذكر الاحاديث عنكم ولولا هواكم في الهوى ما تحركنا

فقل للذي ينهى عن الوجد أهله إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا

إذا اهتزت الارواح شوقاً إلى اللقا نعم ترقص الأشباح يا جاهل المعنى

أما تنظر الطير المقفص يا فتى إذا ذكر الأوطان حنَّ إلى

(1) المقري التلمساني، احمد بن محمد، (ت 1041 هـ). نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، 8 ج، (تحقيق الدكتور احسان عباس)، دار صادر، بيروت، 1988. ج 7، ص 143.
(2) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 294.

المغنى

يفرح بالتغريد ما بفؤاده | فيطرب ارباب العقول إذا غنى

ويرقص في الاقفاص شوقاً إلى اللقا | فتضطرب الاعضاء في الحس والمعنى

كذلك ارواح المحبين يا فتى | تهززها الأشواق للعالم الأسنا

أنلزمها بالصبر وهي مشوقة | وهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى(1)

ويلحظ في أشعار الصوفية صدق اللهجة و الحنين والحرقة، ويكتنفها ألفاظ تشير إلى كلمات قرآنية ونبوية بحيث تعطي معنى وجدانياً غير ما اعتاده الناس لتلك الآيات. ومن أشعار متصوفة بغداد الدالة على شدة المحبة لله والمؤدية بهم إلى القطيعة عن الناس، وهي من الملامح التي استمرت في حركة التصوف ماقاله عبد الملك بن ابي نصر (ت545هـ) الذي كان فقيهاً يأوي الخراب:

كانت لقلبي أهواء مفرقة | فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي

فصار يحسدني من كنت أحسده | فصرتُ مولى الورى مذ صرت مولاي

تركت للناس دنياهم ودينهم | شغلاً بحبك يا ديني ودنيأي(2)

وللشيخ علي بن الهيتي (ت564هـ) شعر يعبر فيه عن معنى وجداني قد يربك السامع الذي لم يذق ماذاق، قال:

إن رحت أطلبه لا ينقضي سفري | أو جئت أحضره غُيّبت في الحضر

فلا أراه، ولا ينفك عن نظري | وفي ضميري ولا ألقاه في عمري

فليتني غبت عن جسمي برؤيته | وعن فؤادي وعن سمعي وعن

---

(1) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 58.

(2) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 80-81.

بصري[1]

وللجيلـي (ت 561 هــ) اشـعار كثيـرة، ومنهـا قطعـة تشـير إلـى الشـراب، الصرف منه والممزوج، إشارة إلى الآية الكريمة التي تشير إلى شراب الابـرار الممزوج وشراب المقربين الصـرف: (ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ) [2]، وقولـه تعـالى: (ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ) [3]، قال الجيلي:

انـا راغـب فيمـن يقـرب نـفسـه	ومنـاسـب لفتـى تـلاطـف لطفـه
ومفـاوض العشـاق فـي أسرارهـم	مـن كـل معنـىً لـم يسعنـي كشفـه
قد كـان يسكرنـي مـزاج شرابـه	واليـوم يصحينـي لـديـه صـرفـه
وأغيـب عـن رشـدي بـأول نـظـرة	واليـوم أستجليـه ثـم أزفـه[4]

وفي هذه الابيات إشارة إلى ارتقاء الجيلي من حالة الفناء الصوفي إلى حالة البقاء.

و الصوفية إذا شعروا بالوجد عند نظر الحبيب إليهم هان عليهم مايلقونه في سبيله، قال الصوفي ابن الدجاجي (ت 564 هـ):

لـي لـذة فـي ذلـتـي وخـضـوعـي	وأحـب بيـن يـديـك سفـك دموعـي
وتضـرعـي فـي رأي عينـك راحـة	لـي مـن جـوىً قـد كنّ بين ضلوعي[5]

وقد ذكر ابن خلكان ان سبب لطافة شعر ابن المعلم محمد بن علي الواسطي
(ت 592 هـ) انه كان إذا نظم قصيدة حفظها الفقراء المنتسبون إلى الشيخ احمد بن الرفاعي (ت 578 هـ)... وغنوا بها في سماعهم وطابوا عليها فعادت عليه

(1) التادفي، قلائد الجواهر، ص 196.
(2) سورة المطففين، الآيتان 27-28.
(3) سورة الانسان، الايتان 5-6.
(4) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 124.
(5) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 304.

بركة أنفاسهم[1]، وقد رأى الباحث ايراد الابيات رغم طولها لأنها تعرف بكثير من المعاني الصوفية التي اشتركوا فيها مع أهل المحبة واختلفوا معهم في المقصود، ومن ذلك قوله:

هو الحمى ومغانيه معانيه	فاحبس وعان بليلى ما تعانيه
لا تسأل الركب والحادي فما سأل	العشاق قبلك عن ركب وحاديه
ما في الصحاب أخو وجدٍ أطارحه	حديث نجدٍ ولا صبّ أجاريه
إليك عن كل قلب في أماكنه	ساهٍ وعن كل دمع في مآقيه
ما واجد القلب في المعنى كفاقده	وجامد الدمع في البلوى كجاريه
يا منزلاً بدواعي البين منتهبٌ	وما البلية إلا من دواعيه
وقفت أشكو اشتياقي والسحاب به	فانهلّ دمعي وما انهلت عزاليه
ومالك غير قتلي ليس يُقنعه	وفاتك غير ذلي ليس يُرضيه
لم أدر حين بدا والكأس في يده	من كأسه الخمر أم عينيه أم فيه
حكت جواهره أيامه فصفت	واستهدت الشمس معنىً من معانيه[2]

وهناك من الشعراء غير ابن المعلم ممن أخذ الصوفية اشعارهم وغنوها في سماعاتهم وتواجدوا بما تنطوي عليه من معانٍ توافق احوالهم وتحاكيها، مثل الشاعر ابن الباطوخ (ت544هـ) وغيره[3]. لقد كان الصوفية يضفون معانيهم الخاصة على ألفاظ الشعراء فتعطيها معنىً ووجهة خاصة بهم، وكل يغني على ليلاه.

وفي خاتمة الكلام عن هذا الموضوع يجدر التنويه إلى ان المدائح النبوية نشأت في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، فكان النحوي المعروف بـ

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 5، ص 5.
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 109.
(3) السوداني، مزهر عبد، (1980). الشعر العراقي في القرن السادس الهجري. بغداد: دار الرشيد للنشر. ص 218.

"ملك النحاة" الحسن بن ابي الحسن (ت 568هـ) اول شاعر يمدح الرسول بعدد من القصائد يبلغ الستّ[1].

مفاهيم في الخطاب الصوفي:

من مشاكل دراسة الألفاظ الصوفية أن معانيها تقع ضمن ما يسمونه الاحوال وليس ضمن الأقوال، فهي احوال تعتري القلوب وليست الفاظ تنطقها الألسنة إلا في ظروف خاصة بهم. وقد يجد القارئ في كثير من الاحيان ضرورة الرجوع إلى آيات القرآن و إلى الحديث النبوي لتحصيل قدر من الفهم في ألفاظ الصوفية. وإشارات الصوفية غالباً ما تنطوي معانيها في نفس السامع إذا كان منهم، إذ أن الألفاظ نفسها لا تبدي من المعاني إلا الشيء القليل، ولذلك فإن الفاظهم إيحائية إلى حد كبير، وليست بأي حال تصريحية. ولهذا فقد رتبوا تلك المعاني في رتب من التدقيق والتحقيق تتصاعد بحسب منزل السالك في الطريق الصوفي، فقالوا: عبارة، وإشارة، وإمارة، ولطيفة، وحقيقة، إلى غير ذلك. وقد قال قائلهم: "ان علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"، وفي هذا دلالة على استحالة التعبير عن أذواقهم، فإما ان تذوق وإلا فتكتفي بالاشارة على مافيها من إرباك لغير الذائق[2].

يضاف إلى هذه الصعوبة، اثنتان أخريان، إحداهما أن كل صوفي كان ينطق عن حاله، فكان ذلك سبباً لتعدد التعريفات للفظة الواحدة. وثانيهما أن كلام الصوفي في أول طريقه ووسطها يختلف عن كلامه بعد الوصول، ولايمكن تمييز هذا الكلام إلا من قبل محقق واصل[3].

قال السراج: "كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده، فتكون فيهم لكل واحد من أهل الطاعات وأرباب القلوب والمريدين والمتحققين فائدة من كلامهم، وذلك أيضاً على قدر تفاوتهم واختصاصهم ودرجاتهم" [4]، وقال: "وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت في الفهم" [5].

---

(1) السوداني، الشعر العراقي، ، ص 214 – 215.
(2) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص 470.
(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 6.
(4) السراج، اللمع، ص 102.
(5) المصدر نفسه، ص 80.

وقال ابو النجيب السهروردي: "فكل أجاب على حسب حاله، أو على قدر ما يحتمل السائل" [1].

وفي معرض تمحيص ابن خلدون (ت808هـ) لكلام الصوفية، ميز أربعة أنواع من الكلام، لكل نوع حكم، فأما كلامهم في المجاهدات وما تنتجه من اذواق " فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة"، وأما كلامهم في الكرامات فأمر صحيح غير منكر وانكارها نوع مكابرة، وأما الكلام في الكشف "فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجدانيّ عندهم، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، واللغات لا تعطي له دلالةً على مرادهم منه لأنها لم توضع للمتعارف واكثره من المحسوسات، فينبغي ان لا نتعرض لكلامهم في ذلك"، وأما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع "فاعلم ان الإنصاف في شأن القوم أنهم اهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لايقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطبٍ، والمجبور معذور "[2].

وقد فسر الكلاباذي الاسباب التي دعت الصوفية إلى الاصطلاح على الفاظ في علومهم تعارفوا عليها بينهم ورمزوا بها، وقال ان بعض المتكلمين سأل ابا العباس بن عطاء عن تلك الالفاظ فقال ابو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه [اي على التصوف] لعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا، ثم انشد:

أحسن ما أظهره ونظهره	بادئ حقٍ للقلوب نشعره
يخبرني عني وعنه أخبره	أكسوه من رونقه ما يستره
عن جاهل لا يستطيع ينشره	يُفسد معناه إذا ما يعبره
فلا يطبق اللفظ بل لا يعشره	ثم يوافي غيره فيخبره
فيظهر الجهل وتبدو زمره	ويدرس العلم ويعفو أثره [3]

وقد ذكر القشيري مايفيد نفس الموقف هذا، ثم قال: "إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكليف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معانٍ أودعها الله

(1) السهروردي، آداب المريدين، ص 29.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 474-475.
(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 88-89.

تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها اسرار قوم"[1].

ومما يشير إلى ماورد آنفاً ان أبا العباس بن سريج الفقيه اجتاز بمجلس الجنيد
(ت297هـ) فسمع كلامه، فسئل عنه، فقال: "لا أدري مايقول، ولكني ارى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مُبطل" [2].

ومثل هذه الواقعة حصلت مع ابن السمعاني صاحب الانساب، حينما جلس يستمع لدرس الشيخ عبد القادر الجيلي، وقال: "ألقى درساً على أصحابه مافهمت منه شيئاً، وأعجب من هذا ان اصحابه قاموا وأعادوا ما درس لهم، فلعلهم فهموا لإلفهم بكلامه وعبارته" [3].

وفيما يلي بعض ألفاظهم و أقوالهم:

قال سهل التستري (ت283هـ): التوكل ترك التدبير، وقال الحلاج (ت309هـ): التوكل رؤية المسبّب، وقال الشبلي (ت334هـ): التوكل نسيان العوالم في رؤية القلب[4]. وقال إبراهيم القصار (ت326هـ): التوكل السكون إلى مضمون الحق[5]، وقال الجنيد (ت298هـ): الشكر ان لا تستعين بنعمه على معاصيه[6]، وقال أيضاً: البلاء هو الغفلة عن المبتلي[7].

وقال ابو يعقوب النهرجوري (ت330هـ): اليقين مشاهدة الايمان بالغيب[8]، وقال ابو علي الروذباري (ت322هـ): المشاهدات للقلوب، والمكاشفات للاسرار، والمعاينات للبصائر، والمراعاة للأبصار[9]، وقال: السّماع مكاشفة الاسرار إلى مشاهدة المحبوب[10]. قال ابو عثمان المغربي(ت373هـ): الخلق قوالب وأشباح تجري عليهم احكام القدرة[11].

قال جعفر الخلدي (ت348هـ): كن شريف الهمة فإن الهمم تبلغ بالرجال

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 52.
(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 314.
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 88.
(4) الجامي، نفحات الأنس، ج 1، ص 200 – 201.
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 320.
(6) الجامي، نفحات الأنس، ج 1، ص 122.
(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 124.
(8) السلمي، طبقات الصوفية، ص 380.
(9) السلمي، الطبقات الصوفية، ص 358.
(10) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 49.
(11) السمعاني، الانساب، ج 5، ص 56.

لا المجاهدات[1].

وقال سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ): العلوم ثلاثة: علم من الله وهو علم ظاهر كالأمر والنهي والاحكام والحدود، وعلم مع الله وهو علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق، وعلم بالله وهو علم بصفاته ونعوته[2].

وقال السري السقطي (ت251هـ): من علامة الاستدراج: العمى عن عيوب
النفس[3].

قال محمد بن خفيف (ت371هـ): الرياضة كسر النفوس بالخدمة ومنعها عن الفترة، وقال: الايمان تصديق القلب بما أعلمه الحق من الغيوب، وقال: اليقين تحقق الآسرار باحكام المغيبات، وقال: التوكل هو الإكتفاء بضمانه وإسقاط التهمة عن قضائه[4].

قال علي بن الهيتي (ت564هـ): الشريعة ماورد به التكليف، والحقيقة ماحصل به التعريف، فالشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مؤيدة بالشريعة، والشريعة وجود الافعال لله تعالى، والحقيقة شهود الاحوال بالله [5].

قال عبد القادر الجيلي (ت561هـ): ملاك التوحيد محو كل متلوح من المحدثات بعين السر[6]. وقال أيضاً: إبكِ له، وابك منه، وابك عليه[7]، وقال: الخلق حجابك عن نفسك، ونفسك حجابك عن ربك، مادمت ترى الخلق ماترى نفسك، ومادمت ترى نفسك ماترى ربك، فالفقر موتٌ والناس يطلبون ان يعيشوا فيه[8]. وقال: الحب العمى عن غير المحبوب غيرةً عليه، والعمى عن المحبوب هيبة له، فهو عمىً كله[9].

وقال ابو مدين (ت594هـ): لا تكون له عبداً ولغيره فيك شائبة رقّ [10]. وقال: السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه[11]، بمعنى ان السالك حاله حال

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 437.
(2) السهروردي، آداب المريدين، ص 44.
(3) السلمي، طبقات الصوفية، ص 54.
(4) المصدر نفسه، ص 464-465.
(5) التادفي، قلائد الجواهر، ص 196.
(6) الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص 112.
(7) المصدر نفسه، ص 260.
(8) المصدر نفسه، ص 256.
(9) المصدر نفسه، ص 256.
(10) ابو مدين، أنس الوحيد، ص 86.
(11) المصدر نفسه، ص 73.

من لم يصل بعد، اما العارف فهو الواصل، لكن وصوله لا يعني توقفه عن السير وإنما يعني سيراً في معرفة ربه وارتقاء في تلك المعرفة. وقال: الفقر فقر مادمت تستره، فإذا اظهرته ذهب نوره [1].

وقال: الحق تعالى لا يراه أحد إلا مات، ومن لم يمت لم ير الحق[2]. وقال علي بن محمد بن غليس (ت598هـ): من اعتقد انه يصل إلى الله تعالى بغير عمل فهو متمنٍ، ومن اعتقد أنه يصل بعمله فهو متعنٍ، إعمل وانس فلك من لا ينسى" [3].

وفي حكم ابن عطاء الله السكندري (ت709هـ) وهي حكم أًجملت كثيراً من خبرات الصوفية السابقين: وصولك إلى العلم به، وإلاّ جلّ ربنا ان يتصل به شيء او يتصل هو بشيء [4].

وقال الجامي (ت898هـ): الفناء نهاية السير إلى الله، والبقاء بداية السير في الله[5].

وذكر الكاشاني (ت736هـ) ان الفناء فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. والبقاء رؤية العبد قيام الله تعالى على كل شيء[6]. وعرف السّكر بأنه غيبة بواردٍ قوي[7]. كما عرف الذوق فقال: أول مبادئ التجليات الالهية وهو حال يفجأ القلب، فإذا مكث نَفَسَيْن فصاعداً سُمي شرباً، ومن أثبت الغاية قال بالريّ[8]، وعرف الحقيقة بأنها: سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه[9].

وقد تعمد الباحث ذكر تعريفات لبعض الألفاظ الواردة في سياق البحث. ولكن هناك الفاظ أخرى تستعصي على الفهم من حيث اللفظ ومن حيث التعريف، كقول الجنيد مثلاً: "القرب بالوجد جمع، والغيبة بالبشرية تفرقة"

---

(1) المصدر نفسه، ص 75.

(2) أبو مدين، أنس الوحيد، ص 78.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 33-35.

(4) ابن عجيبة، ايقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 295.

(5) الجامي، نفحات الانس، ج 1، ص 10.

(6) الكاشاني، عبد الرزاق بن احمد، (ت 736 هـ). رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الاذواق والاحوال، (تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح)، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 1995. ص 77.

(7) المصدر نفسه، ص 79.

(8) المصدر نفسه، ص 81.

(9) المصدر نفسه، ص 89.

[1]، إذ أن كل لفظة من هذا القول تحتاج إلى تعريف لوحدها.

وهذا لايعني ان كل كلام الصوفية مستعصٍ على الفهم، فهناك من كلامهم ماهو حكمة متاحة لكل سامع، ومن ذلك مثلاً قول عبد الله بن خبيق من أهل القرن الرابع الهجري: "علامة الألفة قلة الخلاف وبذل المعروف"، وكقوله: "وحشة العباد عن الحق أوحشت منهم القلوب، ولو أنسوا بربهم ولزموا الحق لاستأنس بهم كل أحد" [2]، وكقول ابي يزيد البسطامي (ت261هـ): "من سمع الكلام ليتكلم مع الناس رزقه الله فهماً يكلم به الناس، ومن سمعه ليعامل الله به في فعله رزقه الله فهماً يناجي به ربه عز وجل" [3].

ويلاحظ انه كلما تقدم الزمن في القرن الثالث الهجري كلما بدأت كلمات الصوفية تنحو منحىً رمزياً، وخاصة في طبقة الجنيد (ت298هـ) ومابعدها. أما قبل ذلك فيغلب على كلام الصوفية الحكمة والنصحية لعامة المؤمنين، وليس لخاصة الصوفية وحدهم.

ومما يتصل بكلام الصوفية، والذي عرفه العامة والخاصة عنهم، ما يسمونه بالكلام على الخواطر، وهو من دلائل الكرامة وصدق الرجال. وكثيراً ما كانت العامة تتلمس هذا الجانب منهم. والكلام على الخواطر أعطى كلام الصوفية ومواعظهم قوة تأثير في نفوس الناس يصعب تقديرها نظراً لأنها تفجأ السامع على نحو غير متوقع بأمر لا يعلمه غيره.

قال الجنيد (ت 298هـ): "العارف من نطق عن سرك وانت ساكت" [4]، وقد أورد القشيري فصلاً بعنوان "الفراسة" تكلم فيه عن هذا الجانب تعريفاً وضرباً للامثلة، فذكر الحديث النبوي: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله" [5]، وقد ذكر عن احمد بن عاصم الانطاكي (توفي في منتصف القرن الثالث الهجري) قوله: "إذا جالستم أهل الصدق فجالسوهم بالصدق، فإنهم جواسيس القلوب، يدخلون في قلوبكم ويخرجون منها من حيث لا تُحسون" [6]، وقال الحلاج (ت309هـ): "الحق إذا استولى على سرّ ملّكه الأسرار فيعاينها ويخبر عنها"، وفي هذا ما يشير إلى المعنى الصوفي المعبر عنه بكلمة "يتكلم على الاسرار" بمعنى النطق عما يجول في خاطر الحاضرين دون أن يتكلموا، وسئل بعضهم عن الفراسة فقال: "أرواح تنقلت في الملكوت فتشرف على معاني الغيوب، فتنطق عن أسرار الخلق نطق مشاهدة لانطق ظن وحسبان"

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 157.
(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 145.
(3) المصدر نفسه، ص 71.
(4) المصدر نفسه، ص 157.
(5) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 180.
(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 183.

[1]. وقال الخطيب البغدادي عن الحسين بن منصور: "كان يتكلم على أسرار الناس ومافي قلوبهم ويخبر عنها فسمي بذلك حلاج الأسرار فصار الحلاج لقبه" [2].

وما يهم البحث من موضوع الكلام على الخواطر أنه كان ملازماً للخطاب الصوفي في مواعظهم وعلاقاتهم بالناس في المجتمع البغدادي في القرن السادس الهجري، وهو أمر أمدّهم بقوة تأثير اجتماعية غير اعتيادية، وكان احد أهم الاسباب التي أدت إلى تداعي الناس، خاصتهم وعامتهم، لحضور مجالس وعظهم. ولم يكتفوا بكشف خواطر الناس، بل كانوا يعطون الأجوبة الشافية عليها أيضاً. وكان هذا الجانب من التصوف بمثابة علامة للناس يعرفون بها أولياء الله.

قال الشيخ عبد القادر الجيلي: "وهو عز وجل أطلعهم على ما أضمرت قلوب العباد، وانطوت عليه النيّات، إذ جعلهم ربي جواسيس القلوب، والأمناء على السرائر والخفيات"[3]، وفي احدى مواعظه خاطب الحاضرين بقوله: "احوالكم ظاهرة عند ارباب القلوب" [4]. وفي غيرها قال: "لولا حفظ الحكم لنطق صاع يوسف عليه السلام بأسراركم وأعمالكم، ولكن الحكم بذيل العلم مستجير به لئلا يبدى" [5].

وقد أورد الجرجاني في تعريفاته لفظة النقباء وقال: "وهم الذين تحققوا بالاسم الباطن، فأشرفوا على بواطن الناس، فاستخرجوا خفايا الضمائر لانكشاف الستائر لهم عن وجوه السرائر..."[6]. والنقباء هم إحدى فئات الأولياء الذين ذكروا في الاحاديث النبوية، ولدى الصوفية وغيرهم من العلماء[7]، كالأبدال والنجباء والأخيار، والعمد والأوتاد والأقطاب والغوث.

وقال السلمي عن الأولياء: "فهم في الأمم خلفاء الأنبياء و الرسل، وهم ارباب حقائق التوحيد، والمحدّثون، واصحاب الفراسات الصادقة... " [8].

---

(1) المصدر نفسه، ص 182.

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8، ص 113.

(3) الجيلاني، الغنية، ص 443.

(4) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 227.

(5) المصدر نفسه، ص 345.

(6) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، (ت 816 هـ). كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985. ص 266.

(7) انظر: العجلوني، اسماعيل بن محمد الجراحي، (ت 1162 هـ). كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، ط 3، 2 ج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988. ج 1، ص 25-28.

(8) السلمي، طبقات الصوفية، ص 2.

وكتب التراجم تصف بعض الرجال بالأبدال كناية عن أنهم عدول من أعلى درجة كبشر بن الحارث الحافي[1] (ت227 هـ) مثلاً.

ووصفهم يحيى بن معاذ (ت258هـ) بأنهم أبدال الرسل على اسرارهم، وان كلامهم عن الله وبالله وفي الله[2]. وقال الجيلي، الكلام للأنبياء والحديث للأولياء[3].

والخطاب الصوفي ذو صلة وطيدة بفئات الأولياء، وقد اكثر الشيخ عبد القادر الجيلي من وصفهم وتفصيل احوالهم في اكثر مواعظه، وكان يدعو الناس لاحترامهم وإحسان الأدب معهم، قال: "احسنوا الأدب مع القوم فإنهم.... شحن البلاد و العباد، بهم تحفظ الأرض، وإلا إيش يحفظ بريائكم ونفاقكم وشرككم" [4]، وهم "حجة الله على بقية الخلق" [5]. وعن القطب يقول: "هذا خليفة باطن، وإمام المسلمين المتقدم عليهم خليفة ظاهر وهو الذي لايحل لأحد من المسلمين ترك متابعته وطاعته، وقد قيل: أن إمام المسلمين إذا كان عادلاً هو قطب الزمان" [6].

وقد ذهب ماجد عرسان الكيلاني إلى أن مراتب الأولياء هذه "تنظيم جديد" حدث في زمن الشيخ عبد القادر[7].

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 76.
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 409.
(3) المصدر نفسه، ص 445.
(4) المصدر نفسه، ص 158.
(5) المصدر نفسه، ص 70.
(6) المصدر نفسه، ص 220.
(7) الكيلاني، الدكتور ماجد عرسان، (2002). هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس. ط 3، دبي – الامارات العربية المتحدة: دار القلم للنشر والتوزيع. ص 245- 246.

الفصل الرابع

علاقة متصوفة بغداد بفئات المجتمع ومؤسساته: الخلافة، والفقهاء، والعامة

الفصل الرابع
علاقة متصوفة بغداد بفئات المجتمع ومؤسساته:
الخلافة، والفقهاء، والعامة

اتسم القرن السادس الهجري بانخراط الصوفية في أنشطة المجتمع البغدادي على نحو غير مسبوق في تاريخ التصوف. وقبل ذلك كان الصوفية يعيشون في مرحلة تشبه العزلة الاجتماعية، حيث كان لهم جماعاتهم الخاصة ذات العدد القليل، وكان لهم حلقات خاصة بهم في المساجد، إضافة إلى أن ألفاظهم ومصطلحاتهم كانت لا تزال غير مفهومة لدى أكثر الناس، وكان يندر أن يتولى أحد منهم منصباً رسمياً، بل على العكس كان الواحد منهم إذا اتجه نحو التصوف اعتزل منصبه إن كان من أولي المناصب وانفرد للخلوة والمجاهدة، كما فعل الشبلي (ت334هـ) وكان حاجب الأمير الموفق[1]، وكما فعل أبو علي الروذباري (ت322هـ) وكان من أبناء الوزراء والرؤساء والكتبة [2]. كما أسهم موقف الفقهاء السلبي عموماً تجاه الصوفية قبل القرن السادس الهجري في عزلهم عن المشاركة الفاعلة في الحياة الاجتماعية والرسمية. وربما تعمد الصوفية القدماء الإبتعاد عن الأضواء، كما أنه لا يعلم أنهم حاولوا دعوة الناس إلى الإلتحاق بسلك التصوف على نحو ما شهد القرن السادس الهجري ومابعده، فتصوف القدماء لم يكن جماهيرياً شعبياً، بل كان تصوف جماعات قليلة متباعدة .

وبدخول القرن السادس الهجري تزايد استقرار الصوفية في ربط على نحو واضح، وكان الرباط محلاً للتفاعل بين الصوفية وبقية فئات المجتمع عبر مجالس الوعظ وتلاقح العلم بين الصوفية والفقهاء والعلماء، وعبر إقامة طلاب العلم في حجرات داخل تلك الربط، كما أسهمت المدارس المبنية بجانب بعض الربط- والتي أشرف عليها ودرّس بها شيوخ التصوف أنفسهم- في تقريب التصوف وسلوكه لطلاب الفقه. وصار مشاهير شيوخ التصوف يرسلون بعض تلاميذهم إلى البلاد الأخرى لنشر التصوف ودعوة الناس للإنتظام في سلكه كما مرّ آنفاً. وازداد أتباع الشيوخ التصوف في بغداد وخارجها . وبعد زوال الدولة

---

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 337 . ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت597هـ). صفة الصفوة، ط 2، 4 ج، (تحقيق محمود فاخوري، محمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة، بيروت، 1979. ج 2، ص 456 .

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 347 . السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 48 .

البويهية ودخول السلطنة السلجوقية صار التصوف مقبولاً ومعترفاً به رسمياً في بغداد وغيرها، كما نال دفعة قوية على يد الوزير نظام الملك، ودفع الخلفاء العباسيون بهذا الاتجاه عبر بناء الربط الصوفية، وإعلاء مكانة شيخ الشيوخ، وتسلّم عدد من الصوفية مناصب رسمية، وبدأ انضمام جماهير الناس إلى التصوف حتى غدا التصوف حالة شعبية مُعاشة يومياً.

ما كان لهذه التطورات أن تحدث في القرن السادس الهجري دون تفاعل صوفي مع المجتمع البغدادي بكافة فئاته.

علاقة الصوفية بمؤسسة الخلافة العباسية:

لقد تزايد اهتمام الخلافة العباسية بالتصوف إثر زوال الدولة البويهية الشيعية وحلول السلطنة السلجوقية السُّنية مكانها في بغداد منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

وقد مرّ معنا ان رباط شيخ الشيوخ أبي سعد كان قد أنشئ قبل سنة 450 هـ، وقريباً من تلك الفترة نشأت علاقة الخليفة بشيخ الرباط المذكور. وبعد عشر سنين من دخول السلاجقة إلى بغداد شرع ببناء المدرسة النظامية التي افتتحت رسمياً سنة 459 هـ. وكان معظم أساتذة النظامية المعينون من قبل نظام الملك شوافع ذوي ميول أشعرية وصوفية .

تجلّت علاقة الخلافة العباسية بالتصوف في عدد من الجوانب.

فقد كان لشيخ الشيوخ علاقة مباشرة مع الخليفة العباسي منذ فترة مبكرة من القرن السادس الهجري بلغ درجة من القرب، فمثلاً كان إذا وقع من قاضي القضاة خلل التُجئ إلى شيخ الشيوخ لمعالجته أو التوسط لدى الخليفة لحل المشكلة[1].

وكان رباط شيخ الشيوخ يتمتع بحرمة كبيرة حتى أن الخليفة الناصر أمر بأن لا يعترض لأحد اعتصم به ولو كان عليه المال والدم، وقد اعتصم به جماعة من رجال الدولة في فترات متقطعة فآواهم شيخ الشيوخ حتى أبلغهم مأمنهم[2]. يفهم من ذلك أن شيخ الشيوخ ورباطه كان محلاً لحل النزاعات التي كانت تنشأ بين رجال الدولة أنفسهم، وهو أمر جعل من العلاقة المباشرة بين شيخ الشيوخ والخليفة أمراً ضرورياً .

---

(1) انظر الواقعة في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 206-207 احدث سنة 513هـ .
(2) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 161، 143 – 145.

كما يبدو أن شيخ الشيوخ عبد الرحيم بن اسماعيل (ت580هـ) تمتع بشخصية قوية فرضت احترامه على الخليفة الناصر نفسه، فيذكر أنه استدعي للمثول أمام الخليفة، فلما حضر قال له الخليفة: أقعد فخدّم، فلم يفعل، فقال له الخليفة الناصر: "ياشيخ لو قلت لك وأنت قاعد قم فخدّم كان يجوز لك أن لا تفعل. فخدم وجلس بين يديه" [1].

وقد أكثر الخليفة الناصر لدين الله من إرسال شيخ الشيوخ في سفارات إلى السلاطين والملوك حتى كاد أن يكون شيخ الشيوخ، بوصفه منصباً رسمياً، هو وحده السفير المعتمد من الخليفة الناصر إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي، فقد ارسل إليه مراراً في سنوات: 576هـ[2]،و578هـ[3]، و579هـ[4]، و580هـ[5]. ويبدو أن الخليفة الناصر كان يستثمر احترام صلاح الدين الأيوبي لرجال التصوف الأمر الذي من شأنه ان ينجح مساعي الخلافة لديه.

وينفرد ابن العديم بذكر حادثة فيها دلالة على صعوبة التوفيق بين حياة الصوفي وبين مهمته كسفير أو وسيط بين الملوك، فيذكر أن أهل الموصل اتهموا شيخ الشيوخ عبد الرحيم بالميل مع صلاح الدين الأيوبي عندما كان الأول يسعى في الصلح بين صلاح الدين وصاحب الموصل اتابك عز الدين مسعود، فأنشد القاضي الموصلي محي الدين الشهرزوري أبياتاً يتهم فيها شيخ الشيوخ، فمنها قوله:

بُعثـت رسـولاً أم بُعثـت محـرضـاً

علـــى القتـــال تستجلـــي القتـــال وتســـتحلي

وقال عنه مخاطباً الخليفة الناصر:

فــلا تغتـــرر منـــه بفضـل تنمـس

فمـــا هكـــذا كـــان الجنيـــد ولا الشبلـــي

(1) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 158 .
(2) المصدر نفسه، ص 77 .
(3) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 112-113 .
(4) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 188-189. البنداري، سنا البرق الشامي، ص235-236. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 378 . ابن أبي جرادة، زبدة الحلب، ج 2، ص 563 .
(5) مضمار الحقائق، ص 226. سنا البرق الشامي، ص 242. زبدة الحلب، ج 2، ص 566.

فلما سمع شيخ الشيوخ القصيدة قال: "والله لقد صدقت، فما هكذا كان الجنيد ولا الشبلي، أدور على أبواب الملوك من باب هذا إلى باب هذا " [1].

وقد كان صدر الدين شيخ الشيوخ عبد الرحيم قد أرسل في سنة 575هـ إلى أتابك بهلوان محمد بن ايلدكز بهمذان فالزمه بالخطبة للخليفة الناصر لدين الله إثر توليه الخلافة[2].

وهكذا يبدو أن طموحات الناصر لدين الله قد أملت عليه التوسع في توظيف شيخ الشيوخ في السفارات إلى الملوك والسلاطين اكثر من كل الخلفاء الذين سبقوه، ويكاد لا يوجد صوفي ممن حمل لقب شيخ الشيوخ إلا وأرسل في سفارات خارج بغداد، فقد أرسل الشيخ عبد الوهاب بن سكينة (ت607هـ) إلى دمشق في سنة 585هـ[3]، وأرسل ابنه شيخ الشيوخ عبد الواحد (ت608هـ) في سفارة إلى جزيرة كاس (أوكيش أوقيس)[4]، وروسل بأخيه شيخ الشيوخ عبد الرزاق بن عبد الوهاب (ت635هـ) إلى الاطراف[5]. كما أُرسل الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) رسولاً إلى الشام من الديوان مرات وإلى خوارزم شاه وغيره، ورأى من الجاه والحرمة عند ملوك الأطراف ما لم يره أحد من أبناء جنسه[6].

كان أحد جوانب العلاقة بين الصوفية والخلافة إذن استخدامهم في السفارات التي كان يرسلها الخليفة إلى الملوك والأمراء، فبالاضافة إلى من ذكر آنفاً، هناك صوفية كثيرون غيرهم كان الديوان ينفذهم رسلاً إلى الملوك والسلاطين، فمن أبناء الشيخ عبد القادر الجيلي أنفذ ابنه عبد الوهاب (ت593هـ) رسولاً إلى الشام[7]، ومن تلاميذ أبي النجيب السهروردي أنفذ أبو المحاسن عمر بن علي الدمشقي (ت575هـ) رسولاً إلى نور الدين محمود[8]، وانفذ الامام نجم الدين

---

(1) ابن أبي جرادة، زبدة الحلب من تاريخ حلب، ج 2، ص 564 .

(2) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 31-32 . البنداري، سنا البرق الشامي، ص 173-174.

(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 255 .

(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 357. ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 152-153. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 298 .

(5) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 18، ص 248 .

(6) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111-112 .

(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 135. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 389 .

(8) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 283-284 .

التفليسي الصوفي ثابت بن تاوان (ت631هـ) رسولاً إلى مصر، وهو من كبار اصحاب الشهاب السهروردي[1].

كما استعمل بعض شيوخ الربط البغدادية رسلاً إلى الاطراف، مثل: الحافظ الصوفي ابي يعقوب يوسف بن محمد الشيرازي (ت585هـ) شيخ رباط ارجوان[2]، والشيخ عمر بن إبراهيم التركستاني الواسطي (ت602هـ) شيخ رباط الزوزني[3]، والشيخ ابي طالب اليزدي (ت637هـ) شيخ رباط أرجوان ورباط السلجوقية، وكان من تلاميذ الشهاب السهروردي[4].

ويلاحظ ان الثلث الأخير من القرن السادس الهجري شهد تصاعداً ملحوظاً في انخراط الصوفية في المناصب الرسمية الأخرى، عدا السفارات، وقد تصاعد ذلك اكثر ما تصاعد في عهد الخليفة الناصر لدين الله (575 – 622هـ). فقد ولي القضاء بحريم دار الخلافة ابو المحاسن الدمشقي عمر بن علي (ت575هـ)[5]، وولي الفقيه الصوفي عبد الوهاب بن الشيخ عبد القادر الجيلي (ت593هـ) المظالم للخليفة الناصر سنة 583هـ، وكان يوصل إليه حوائج الناس[6]. كما تولى نصر بن عبد الرزاق بن الشيخ عبد القادر الجيلي (ت633هـ) قضاء القضاة للظاهر بأمر الله سنة 622 هـ[7]، "ولم يقلد قضاء القضاة حنبلي سواه"[8].

وكان من شيوخ الربط الصوفية من يقضي حوائج الناس عند الخليفة وغيره، مثل عبد العزيز بن دلف الخازن (ت637هـ) شيخ رباط الحريم الطاهري[9]. ومن الصوفية من كان يدخل على الخليفة الناصر لدين الله، مثل النفيس الصوفي الذي كان مقرباً من الناصر إلى الحد الذي جعله يأمر بإعدام

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ج 41، ص 232-233.

(3) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 7-8 . ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 184-185 .

(4) ابن ابي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 4275-4276. مجهول، الحوادث، ص 162-163.

(5) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 283-284 .

(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 135. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 389 .

(7) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 46، ص 174.

(8) مجهول، الحوادث، ص 116 .

(9) المصدر نفسه، ص 163 .

صوفي آخر لأجله في سنة 586 هـ[1].

وكان علي بن مكارم الصوفي (ت623هـ) يحج في كل سنة عن الخليفة المستضيء بأمر الله[2]، كما حج عثمان بن محمد البندنيجي (ت651هـ) عن ام الخليفة الناصر ثلاثين سنة، وكان من اصحاب الشهاب السهروردي[3].

وقبل سقوط بغداد بيد التتار بلغ انخراط بعض الصوفية في المؤسسة الرسمية حدّاً دعا الخليفة المستعصم إلى عرض الوزارة على الصوفي شمس الدين علي بن النيار (ت656هـ) فأبى زهداً فيها وقال: "إني عاهدت الله ان لا أغير لبس المتصوفين ولا أنزع عني ما تعودته، فقيل له: نحن نوافقك على ذلك، بحيث تؤرخ الناس ان شخصاً يختص بها ندبناه إلى الوزارة فأبى ان يغير زيّه فأجبناه إلى ذلك، فقال: لأن تؤرخ الناس ان شخصاً متصوفاً حسُن فيه الظن وندب إلى الوزارة فامتنع احسن من ذلك"، وكان ابن النيار قبل ذلك مؤدباً للمستعصم منذ صغره[4]. يستنتج من ذلك ان التصوف آنذاك كان قد بلغ مبلغاً كبيراً في مجتمع بغداد حتى ندب صوفي إلى الوزارة .

وقد أجرت الخلافة العباسية التقليد بإقامة احتفال صوفي في مستهل شهر رجب من كل سنة ابتداءً من سنة 560 هـ، وكان الخليفة يدعو إلى هذا الاحتفال رجال الدولة والعلماء والفقهاء والصوفية والقراء والوعاظ، فتلقى المواعظ ويقرأ القرآن وتنصب موائد الطعام ويغني المغنون ويرقص الصوفية ثم يخلع الخليفة الخلع على جميع من حضر، "وصار ذلك رسماً مكرراً في رجب من كل سنة "[5].

ويستنتج من ذلك ان الخلافة كانت تعلن عن رعايتها الرسمية للتصوف عبر احتفال صوفي كبير منذ نهاية العقد السادس من القرن السادس الهجري، ويبدو أن هذا الإعلان عن رعايتها للتصوف تزامن مع بدايات اضمحلال النفوذ السلجوقي في بغداد، وهذا يؤكد ما ذكر في بداية هذا الفصل من أن حدوث

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 405-406. ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 20-21. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 242-243 .

(2) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 4، ص 124 .

(3) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 497-498 .

(4) مجهول، الحوادث، ص 228-229 .

(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 251، 267-268. وانظر ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 211، 220، 221، 252، 257، 264، 271 .

صراع غالباً ما يلجئ الخلافة القائمة إلى استقطاب الدعم الشعبي لها – والمتمثل في هذه الحالة بحركة التصوف – وذلك ترسيخاً وتجديداً لشرعيتها في المجتمع .

وفي سياق سعي الخلافة العباسية لاستقطاب الدعم الشعبي، كان بعض الخلفاء يقومون بزيارات لمشاهير رجال التصوف والصالحين الذين عرف عنهم كثرة الاتباع أو محبة الناس، فقد خلع الخليفة المستنجد بالله خلعة على الشيخ عبد القادر الجيلي، والشيخ أبي النجيب السهروردي وابن شقران واذن لهم في الجلوس بجامع القصر وذلك سنة 555هـ[1]، وقد زار المستنجد (555 – 566هـ) الشيخ عبد القادر الجيلي مراراً في مدرسته وفي كل مرة كان يشهد كرامة يتبعها موعظة له[2].

وكان الخليفة الناصر لدين الله (575 – 622هـ) يتردد إلى الشيخ ابي علي الفارسي، الحسن بن مسلم (ت 594هـ) تلميذ الشيخ الجيلي، وكان يعتقد فيه[3]، كما قصد زيارة محمد البلخي (ت597هـ) الذي كان يأوي إلى خرابة بالجانب الغربي، فيأبى ان يكلم الخليفة، وقد دفع إليه الذهب مراراً فلم يقبله[4]. كما كان الخليفة المستنصر بالله يزور الشيخ علي بن سليمان بن أبي العز الخباز (ت 656هـ)، وكان يرسل بعض خاصته ليأتيه من خبزة فيستشفي به[5].

ومن جهة أخرى، أخذ بعض الصوفية على أنفسهم إنكار المنكرات في المجتمع البغدادي على نحو وضعهم في مواجهة السلطة، فكانوا "يريقون الخمور، ويرتكبون الأهوال في ذلك "مثل تلميذ الشيخ الجيلي، محمود بن عثمان بن مكارم النعال (ت609هـ) الذي كان يسميه أصحابه "شحنة الحنابلة"[6].

وعلى عكس كثير من متصوفة الربط وغيرهم من متصوفة النصف الثاني من القرن السادس الهجري، كان الشيخ عبد القادر الجيلي "يرى الجلوس على

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10،ص 194 .
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 130 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42،ص 159 .
(4) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 422. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 96-97. تاريخ الاسلام، ج 42، ص 326.
(5) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 264 .
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 64 .

بساط الملوك ومن داناهم من العقوبات المعجلة للفقير" [1].

و للخليفة الناصر اهتمام بالتصوف لا يضاهيه اهتمام أحد من الخلفاء قبله ولابعده. ويبدو أن اهتمامه هذا يوازي اهتمامه بتنظيم الفتوة، وكلاهما أصلاً حركة شعبية، ويبدو أنه كان يسعى من خلال هذا الاهتمام إلى تثبيت اركان الخلافة. وسوف يأتي الكلام على تنظيم الفتوة لاحقاً ضمن علاقة التصوف بالعامة .

لقد سعى الخليفة الناصر إلى بناء قاعدة شعبية يستند إليها في إرساء دعائم الخلافة، ومن هنا التجأ إلى التصوف .

وقد اتضحت محاولته مع التصوف في سنة 599هـ عندما بنى رباط المرزبانية[2]، وكتب توقيعاً قرئ على الأعيان يقضي بتركه الخلافة والانقطاع للتعبد في الرباط المذكور، حيث اتخذ إلى جانب الرباط داراً لنفسه كان يتردد عليها ويحاضر الصوفية، وعمل ثياباً كثيرة بزيهم[3]، لكن خازن دار التشريفات احتفظ بالكتاب فلم ينشر، وعدل الخليفة عن قراره بترك الخلافة[4].

وفي نفس السياق سعى الناصر إلى ربط نفسه بسلسلة رواة الأحاديث، فألف في سنة 607 هـ كتاباً سماه "روح العارفين" أظهر فيه الأحاديث النبوية التي أجازه بعض الشيوخ برواياتها، ثم قام بدوره بإرسال نسخة من الكتاب إلى كل شيخ من شيوخ المذاهب الأربعة ببغداد وعليه إجازة منه لهم بنشره وروايته عنه. ويلاحظ في شيوخ المذاهب الأربعة المجازين ان ثلاثة منهم على الأقل كانوا من فقهاء الصوفية وهم: عبد الوهاب بن سكينة عن اصحاب الشافعي، وأحمد بن مسعود التركستاني عن اصحاب ابي حنيفة، ونصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلي عن اصحاب ابن حنبل، وأما رابعهم فهو علي بن جابر التاجر المغربي عن اصحاب مالك[5]. ويلاحظ في اسم الكتاب وضوح الأثر الصوفي. وقد عمل على نشر الكتاب في مختلف بلاد الاسلام، فوصل إلى حلب

---

(1) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 181 .

(2) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 32-33 .

(3) ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 18-19 (الهامش)

(4) مجهول، الحوادث، ص 28 (الهامش) . وقد أورد ابن الساعي صورة الكتاب في كتابه (اخبار الزهاد) الذي عثر عليه الدكتور بشار عواد معروف بدار الكتب المصرية، ونشر عنه مقاله في مجلة المورد البغدادية. العدد (3) من السنة الثالثة، 1974. انظر: مجهول، الحوادث، ص 28 (الهامش) .

(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 69 .

على يد الشهاب السهروردي، ووصل إلى الحرمين الشريفين وبيت المقدس ودمشق واصبهان ونيسابور ومرو وهمذان على يد ابن النجار، فروي الكتاب هناك وسمع[1].

وقد ذكر الباحث عبد المنعم رشاد محمد ان كتاب السهروردي المسمى "كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية "كان يقوم على أساس النصوص والاحاديث التي اسندها الخليفة الناصر في كتابه "روح العارفين "، وفيه سعى السهروردي إلى تفنيد الفلسفة الاغريقية وانصارها، وبالتالي فإن الكتابين كانا موجهين ضد الحركة الاسماعيلية التي مالت إلى تلك الفلسفة[2].

ربما أراد الناصر أن يقاوم تأثيرات الحركات الشعبية المناوئة لشرعية الخلافة العباسية كالحركة الاسماعيلية، بحركات شعبية مثيلة كالتصوف والفتوة، ويبدو أن هذا المقصد يفسر جانباً من سياساته.

وانتظم العديد من وزراء الخليفة ورجال دولته في سلك التصوف وعرف عن بعضهم صلات قوية به منذ فترة مبكرة من القرن السادس الهجري.

فمن وزراء الخلفاء: شرف الدولة علي بن الحسن بن علي بن صدقة (ت554هـ)، بنى رباطاً واعتزل فيه مع جماعة من الفقراء، وترك الولايات إلى ان مات[3]. وكان له أخ اسمه ابو العز محمد (ت557هـ) انقطع هو أيضاً للعبادة وصحب الصوفية[4].

ومن الوزراء أيضاً: عون الدين أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة (ت560هـ)، وكان ممن يرضى الشيخ عبد القادر الجيلي أن يأخذ منهم المال[5]. وكان ابنه عز الدين ابو عبد الله محمد نائب الوزارة ممن يحضر مجالس الشيخ عبد القادر فيخاطبهم بمكنون سرائرهم ويتكلم على خواطرهم[6]. ويذكر أنه كان للوزير ابي المظفر أخٌ زاهد اسمه محب الدين "ما دخل معه فيما كان فيه ولا أكل له طعاماً " [7].

---

(1) حسين، يحيى احمد عبد الهادي، (1992). الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير (575 – 656 هـ). رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان. ص 27.

(2) A.M. Rashad Muhamad, The Abbaside Caliphate, pp. 132-133.

(3) الحموي، معجم الأدباء، ج 4، ص 1688-1689 .

(4) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 20 (الرقم 58). تاريخ الاسلام، ج 38، ص 237.

(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 98-99 . التادفي، قلائد الجواهر، ص 85 .

(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 192-193 .

(7) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 258.

ومن فئة الوزراء أيضاً: أبو الفرج محمد بن عبد الله بن هبة الله، ابن رئيس الرؤساء بن المسلمة، (ت573هـ)، وزر للمستضيء بأمر الله، وكان يكرم العلماء والفقراء، وكان أبوه استاذ دار المقتفي[1]. وكان أبو الفرج "ذا انصباب إلى اهل العلم والصوفية يسبغ عليهم النعمة"، وقد قتله الباطنية وهو في طريقه إلى الحج[2].

وكان للوزير أبي الفرج ابن ناب عنه في الوزارة اسمه أبو الحسن عبد الله (ت597هـ)، ولم يخدم بعد أبيه في شيء، "ولزم طريقة التصوف [3].

وممن عرضت عليهم الوزارة مراراً فأعرض عنها زهداً[4] فخر الدولة أبوالمظفر الحسن بن هبة الله المطلبي (ت578هـ)، كان أبوه وزير الخليفة وأخوه استاذ الدار، "فتصوف هو من زمن الصبا"، وبنى مدرسة ورباطاً وجامعاً[5] وأوقف أكثر امواله وضياعه على ذلك[6].

وقد شكر الناس طريقته وحسن سيرته وإعراضه عن الدنيا بعد ان أقبلت عليه، وكان معروفاً بالخشونة في الخطاب لأرباب الدولة، ولم يكن يتخلف عن خدمته أحد من ارباب الدولة والادب والعلم والتصوف، وكان إذا جلس عند الخليفة لا يجلس معه أحد، وقد اشتكى إليه من الضيق زعيم الدين بن الناقد الذي كان حينها ناظر الخاصة، فرد عليه فخر الدولة بكلام ثم قال: "لو بعت هذا المقيار الذهب والثياب التي عليك والمماليك والخيل ولبست جبة صوف وقنعت وأزلت هذا الحمق عنك ما كنت تحتاج إلى هذه الشكوى"[7]، وفي ذلك دعوة له إلى التصوف .

أما الذين تسلموا منصب أستاذ الدار وكان لهم ميل إلى اهل التصوف، فيذكر منهم: عز الدين أبو الفتوح عبد الله بن هبة الله (ت549هـ)، ابن رئيس الرؤساء، كان مجلسه للفقراء والمتصوفة وقد انفق عليهم كثيراً[8]،وقد تولى استاذية الدار أيام المقتفي سنة535 هـ، وكان "كثير الميل إلى الصوفية وأرباب

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 280 .
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 130-133.
(3) المصدر نفسه، ج 42، ص 284-285.
(4) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 156 – 158.
(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 118 .
(6) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 12، ص 181 .
(7) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، 156-158 .
(8) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 159. ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 399-340 .

الفقر والصلاح" [1]، وأعتاد على حضور مجالس الشيخ عبد القادر الجيلي، وقد دعاه الشيخ لسلوك طريق التصوف خلال احدى مواعظة[2].

ومن أستاذي الدار أيضاً: ابو الفرج محمد بن عبد الله (ت573هـ) ابن رئيس الرؤساء، الوارد ذكره ضمن الوزراء، ولكنه قبل أن يستوزره المستضيء كان أستاذ دار المقتفي والمستنجد[3].

كما تولى علي بن بختيار (ت590هـ) استاذية دار الخليفة الناصر لدين الله من سنة 584 هـ وحتى 587 هـ، وكان له ميل إلى اهل الخير والصلاح، وبنى رباطاً للصوفية ووقف عليه من املاكه، وقد تردد إلى الصالحين وتفقه عليهم[4]، وكان من اصحاب الشيخ أبي السعود بن الشبل العطار[5] تلميذ الشيخ عبد القادر الجيلي . ويذكر ان ابنه أحمد بن علي (ت642هـ) كان صوفياً مقيماً برباط والده بباب الجعفرية[6].

كما عرف التصوف عن بعض حجاب الخلفاء، مثل: المظفر بن الحسين (ت530هـ) الذي ترك الحجابة وتصوف وتزهد[7]، وأخيه الحاجب معقل بن الحسين (ت532هـ) وكان متصوفاً أيضاً[8].

وممن ولي حجبة الباب ثم صار صاحب المخزن كمال الدين حمزة بن علي بن طلحة (ت556هـ)، كان جليل القدر ايام المسترشد بالله، والراشد والمقتفي، ثم ترك الدنيا على قدرة وحج ولبس زي الصوفية عند الكعبة وعاهد الله ان لا يخدم أحداً، وقدم من الحج فالتقاه الناس يبكون على فقده من منصبه لأنه كان لطيفاً بهم، وبقي منقطعاً في بيته عشرين سنة، ولم يزل محترماً يغشاه الناس كافة[9]. ويذكر ان ابنه محمد (ت570هـ) اشتغل في آخر عمره بطريقة التصوف، وتولى رباط بهروز واقام به[10].

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 17، ص 354 .
(2) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 401-402 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 280 . الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 40، ص 131 .
(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 145 .
(5) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 446 .
(6) ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص 38. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 7، ص 125 .
(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 66. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 189 .
(8) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 36، ص 300 .
(9) ابن الاثير، الكامل، ج 9، ص 324، 455. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 236-237. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 194-195 .
(10) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 24 .

ومممن ولي المخزن أيضاً وكان له صلة بالتصوف المبارك بن الوزير محمد بن عبد الله بن رئيس الرؤساء (ت645هـ) وذلك في ايام الخليفة الناصر ثم عزل سنة620هـ، فلزم بيته وعمل داره رباطاً للصوفية بالجانب الغربي[1] ووقف عليه وقوفاً كثيرة[2].

كما يذكر التصوف عن شحنة بغداد أرتق بن جلدك المقتفوي (ت606هـ) الذي "تزهد وتفقر وسمى نفسه محمداً، وتكلم في الحقيقة بجامع المنصور وفي الاصول بجهل، فمنع من ذلك" [3].

وممن كان نصرانياً فأسلم وتزهد وتكلم في الحقيقة، جبريل بن زطينا الكاتب البغدادي (ت626هـ)، وكان يتولى كتابة ديوان المجلس[4].

كما تردد على مجلس الشيخ عبد القادر الجيلي حاجب الباب مجد الدين بن الصاحب[5].

أما نقابة النقباء العباسيين، فكان يحضر منهم مجالس الشيخ الجيلي، نقيب النقباء ابن الأتقى، قال له الجيلي في أحد مواعظه العامة "لا نسب لك . صحيح النسب عند الله وعند نبيه ρ أهل التقوى. قيل: يارسول الله من آلك؟ قال: كل تقي آل محمد " [6].

وتولى نقابة نقباء العباسيين في زمن المستنصر العدل مجد الدين ابو القاسم هبة الله بن المنصوري (ت635هـ)، وكان من "أرباب الطريقة المتكلمين بلسان أهل الحقيقة"، ولما وليها عمل فيه احد تلاميذه أبياتاً من الشعر ينكر عليه تولي المناصب، فكان مما قاله:

ناديت شيخي من شدة الحرب
وشيخنا في الحرير والذهب
في دسته جالساً ببسملة
بين يديه إن قام في أدب
ورتبة منه كنت أعهده
يذم أربابها على الرتب[7]

---

(1) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 448-449 .
(2) مجهول، الحوادث، ص 263 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 43، ص 199 .
(4) المصدر نفسه، ج 45، ص 247 .
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 192 – 193.
(6) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 369 -370 . الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 193.
(7) مجهول، الحوادث،ص 62-67. وأنظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 27، ص 170.

وشمل التصوف أيضاً رجالاً من آل البيت منهم: أبو زيد العلوي عيسى بن إسماعيل[1] (ت517هـ)، والشريف أبو الحارث الضرير محمد بن احمد الهاشمي[2](ت586هـ)، وابوالفضل العباس بن محمد الهاشمي[3] (ت615هـ)، والشريف ابو هاشم أكمل بن مسعود الهاشمي[4](ت629هـ).

وأخيراً، فقد أقبل كثير من خدم دار الخلافة وجواريها ومماليك الخليفة على التصوف، مثل الدكز الناصري الزاهد[5](ت597هـ). وقصد الاتراك وخدام دار الخلافة ابن العليق بقاء بن احمد[6](ت601هـ). وتاب كثير من مماليك الخليفة الترك والخواصّ على يد ابي القاسم البزاز عمر بن مسعود (ت608هـ)، وهو من أعيان اصحاب الشيخ عبد القادر، ولبسوا منه الخرقة[7]، كما قصد خدم دار الخلافة عثمان بن سليمان المطرز (ت636هـ) بالصدقات والعطايا فقبلها وفرقها على اصحابه حتى استغنى جماعة منهم[8].

وهكذا يتبين أن التصوف سرى في مختلف فئات رجال الدولة ومنذ وقت مبكر من القرن السادس الهجري، وهو أمر لم يسبق إليه في تاريخ بغداد . وهذا يؤكد أيضاً ان التصوف لم يعد حالة شعبية فحسب وانما تعدّاها ليصبغ مختلف فئات المجتمع .

ويجدر في دراسة علاقة الصوفية بالخلافة ان لاتستثنى دراسة علاقتهم بالسلطنة السلجوقية إذا أريد للصورة أن تكتمل. تزامن إنشاء المدرسة النظامية ببغداد وافتتاحها سنة 459 هـ مع بدايات نشاط شيخ الشيوخ أبي سعد النيسابوري الصوفي (ت479هـ)، بل إنه هو الذي انشأ وقوف المدرسة النظامية ومن الاموال المخصصة لبناء النظامية بنى رباط شيخ الشيوخ، وكانت له منزلة كبيرة عند السلطان[9]. ويرجح ان يكون الدور الذي لعبه شيخ الشيوخ ورباطه والمدرسة النظامية كبيراً في مقاومة الحركات الشعبية المناوئة للسلاجقة وللخلافة معاً. وقد عرف عن حجة الاسلام الغزالي (ت505هـ) – الأستاذ في نظامية بغداد و المتصوف لاحقاً – جهوده الكبيرة في التصدي

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 247 .
(2) الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 9 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 241 .
(4) المصدر نفسه، ج 45، ص 340 .
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 75 .
(6) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 10، ص 113 .
(7) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 124-125 .
(8) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 2، ص 143-144 .
(9) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 129 – 130. ابن الاثير، الكامل، ج 8، ص 450 .

للأفكار الإسماعيلية والباطنية وغيرها من التيارات الكلامية والفلسفية الرائجة آنذاك بين قطاعات من العامة وغيرهم.

وقد قامت السلطنة السلجوقية، ممثلة بمجاهد الدين بهروز (ت540هـ) الخادم الأبيض مولى السلطان غياث الدين محمد بن ملكشاه السلجوقي الذي ولي العراق للسلطان اكثر من ثلاثين سنة، ببناء رباطين للصوفية[1].

كما بني رباط بباب الأزج لأبي الحسن الغزنوي علي بن الحسين (ت551هـ)، وذلك بعد قدومه إلى بغداد سنة 516 هـ، وصار للغزنوي "جاه عظيم تميل الأعاجم إليه، وكان السلطان يأتيه فيزوره" [2].

وكان السلطان مسعود يزور الصالحين والصوفية ذوي الشهرة مثل ابن الطلاية الزاهد احمد بن ابي غالب (ت548هـ) الذي بسببه تاب السلطان وأزال المكوس والمفاسد[3]، كما زار الشيخ أبا النجيب السهروردي (ت563هـ)[4] ، وهو الذي ولاه التدريس في النظامية[5].

و كان لخدم السلطان واقعة مع الشيخ عبد القادر الجيلي، وعلى إثرها حضر السلطان مجلس الجيلي[6].

وقد كان قطاع من الصوفية يتأثر بتذبذب العلاقة بين الخليفة والسلطان، كما حدث عند وفاة السلطان مسعود (ت547هـ) حيث قام الخليفة بمعاقبة كل من كان له صلة بالسلطان كالغزنوي الواعظ[7]، وابي النجيب السهروردي[8].

وبإلقاء نظرة سريعة على ملوك وأمراء الأطراف في القرن السادس يتبيّن أنه كان لكثير منهم صلة إيجابية بالتصوف .

فقد لبس عز الدين مسعود (ت589هـ) صاحب الموصل خرقة التصوف بمكة خلال الحج، وكان يلبس تلك الخرقة كل ليلة ويخرج إلى

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 117. الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 149.
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 166.
(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 215-216.
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 164. وراجع ترجمة الشيخ في الفصل المخصص لشيوخ التصوف.
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 142.
(6) للتوسع أنظر: الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 89 .
(7) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 264 .
(8) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 212 .

مسجد بناه ويصلي فيه بالليل[1].

وكان سيف الدين بكتمر صاحب خلاط (ت589هـ) "محباً لأهل الدين والصوفية، كثير الاحسان إليهم، قريباً منهم "[2].

وقام مجاهد الدين قايماز (ت595هـ) حاكم الموصل في دولة نور الدين محمود، ببناء الربط والمدارس وغيرها[3].

وقد كان للصوفية والزهاد أثر غير مباشر في قرارات ومواقف بعض الأمراء مثل صاحب حصن كيفا فخر الدين قرا ارسلان الذي كان ينوي القعود عن نصرة نور الدين محمود في مواجهة الفرنج سنة559هـ، فلم يستطع وقال: "إن لم أنجد [نور الدين] خرجت بلادي عن يدي، فإنه قد كاتب زهادها والمنقطعين عن الدنيا يستمد منهم الدعاء، ويطلب منهم ان يحثوا المسلمين على الغزاة، وقد قعد كل واحد منهم ومعه أتباعه واصحابه وهم يقرؤون كتب نور الدين ويبكون، فأخاف ان يجتمعوا على لعنتي والدعاء عليّ"، ثم تجهز وسار بنفسه[4]. وما انطبق على فخر الدين هذا ربما انطبق على غيره من الأمراء، ولكن موقفه هذا يدل أيضاً على إيمان رجال الفترة باستجابة دعاء أؤلئك الصالحين .

أما نور الدين محمود بن زنكي (ت569هـ) فالكلام عن مواقفه وإجلاله للصوفية وبنائه الربط ومجالسته لهم وإيمانه ببركة دعواتهم في جهاده ضد الفرنج تزخر به الكتب .

ولكن مايندر الإشارة إليه ما انفرد به سبط ابن الجوزي (ت654هـ) من ذكر لثلاثة أخبار تصرح كلها بأن نور الدين كان من الأولياء الأبدال[5]. وقد يؤيد ذلك ما ذكره الشاعر ابن القيسراني في مدح نور الدين زنكي، حيث قال في قصيدة أولها:

هذي العزائم، لا ما تدعي القضب

وذي المكارم، لا ماقالت الكتب

ومنها:

---

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 228 .

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 229 .

(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 263 .

(4) ابن أبي جرادة، زبدة الحلب من تاريخ حلب، ج 2، ص 493-494 .

(5) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 313-318 و غيرها .

إلا تكـن أحـد الأبـدال فـي فلـك التـــ
ـقــــوى، فـــــلا يتمـــــارى أنــــك القطـــــب[1]

وقال في قصيدة اخرى:

فـأنـــت نسكــــاً غيـــث أبدالـهـــا
وأنــــــــت فتكــــــــاً ليـــــــــث آسادهـــــــا
فـــي أمــــةٍ أنـــت حمـــى دينـهـــا
حينــــــــاً، وحينــــــــاً شمــــــــس عبـــــــادها[2]

كما مدحه الشاعر ابن منير بهذه المعاني فقال:

ملـك تحجـب فـي السريـر بـزأرةٍ
زرّت حـواشيـهـــــــــا علــــــــــى رئبـــــــــال

تنجـاب عـن ذي لبدتيـن شذاتـه
فـــــي بردتــــــي بــــــدلٍ مـــــن الأبـــــدال[3]

وقد كان لنور الدين زنكي صلة طيبة مع عدد من مشاهير شيوخ التصوف مثل الشيخ ابي البيان (ت551هـ) الذي كان يزوره في رباطه بدمشق[4]، والشيخ رسلان الدمشقي بن يعقوب (ت560هـ) الذي كان بينه وبين نور الدين مراسلات[5]، وابي النجيب السهروردي الذي التقى نور الدين في دمشق سنة 558هـ فاحترمه وكرمه[6]، ومحمد بن علي بن حمويه الذي دخل الشام سنة 564هـ فولاه نور الدين مشيخة الشيوخ في الشام[7]، وحامد بن محمود الحراني المعروف بابن الحجر (ت570هـ)، احد تلاميذ الشيخ الجيلي، والذي بنى نور الدين المدرسة في حران لأجله

---

(1) أبو شامة، الروضتين في اخبار الدولتين، ج 1، ص 207-211 .
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 274 .
(3) أبو شامة، الروضتين، ج 1، ص 439 .
(4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 293 .
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 347 .
(6) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 36، ص 412 .
(7) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 71 .

وكان يقبل عليه وله فيه حسن ظن[1]، والشيخ حياة بن قيس الحراني (ت 581هـ) شيخ حران وصالحها وقدوة الزهاد بها، وقد زاره نور الدين واستشاره في جهاد الفرنج فقوى عزمه ودعا له[2]، ومحمود بن احمد البغدادي الصوفي (ت581هـ) وقد سأله نور الدين الإقامة بدمشق فاعتذر[3]، والامام العارف الموصلي عمر الملاء الذي كان نور الدين من أخلص محبيه وكان يستشيره ويكاتبه[4]، والشيخ ابن نجيه علي بن إبراهيم بن نجا (ت599هـ) تلميذ الجيلي، وقد بعثه نور الدين رسولاً إلى بغداد سنة 564هـ[5].

وكان أسد الدين شيركوه أحد أشهر قادة نور الدين زنكي وعم صلاح الدين الأيوبي، قد أخذ عن السيد احمد الرفاعي عهد طريقته سنة 555هـ خلال موسم الحج[6].

وأما علاقة صلاح الدين الأيوبي بالتصوف فهي استمرار – إلى حد كبير – لعلاقة نور الدين به، ولكن اقبال نور الدين على الصوفية كان اكبر من اقبال صلاح الدين عليهم .

و لصلاح الدين صلات جيدة ببعض صوفية بغداد، مثل شيخ الشيوخ عبد الرحيم[7]، وعندما تسلم صلاح الدين الموصل سنة 581هـ "رتب ضيعة بالبوازيج تعرف بباقلا على ورثة شيخ الشيوخ ببغداد" [8]،كما كان له صلة بعبد السلام بن يوسف الجماهيري الصوفي البغدادي الذي قدم دمشق سنة 571هـ وحضر صلاح الدين مجلس وعظه، ثم رجع إلى بغداد[9]، كما ولى صلاح الدين عبد اللطيف بن الشيخ أبي النجيب السهروردي (ت610هـ) مناصب الشريعة في عكا بعد فتحها سنة 583 هـ، كالقضاء والوقف والحسبة

---

(1) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 332 – 333 .
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 104 .
(3) المصدر نفسه، ج 41، ص 130 .
(4) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 52 .
(5) ابو شامة، الذيل على الروضتين، ص 34-35 .
(6) ابن الساعي، مختصر اخبار الخلفاء، ص 99 – 101 .
(7) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 181 .
(8) المصدر نفسه، ص 267.
(9) ابو شامة، الروضتين في اخبار الدولتين، ج 2، ص 420-421.

والخطبة[1].

فيما سبق ما يؤكد بأن التصوف في القرن السادس الهجري قد أصبح تياراً عريضاً ناشطاً في مختلف البلاد، وساهم أحياناً مباشرة واحياناً أخرى بشكل غير مباشر في الجهاد ضد الفرنج. إن العاطفة الدينية التي كان يثيرها الصوفية في قيادات الأمة وجماهيرها كان لها أثر عميق في استنهاض الهمم للجهاد، سواءً جهاد النفس أو جهاد الغزاة، وفي تجديد معاني الإيمان في قلوب الناس كافة. فلا عجب إذن أن سعى رجال السياسة إلى التمثل بما يحبه رعاياهم وينهجه فقهاؤهم وزهادهم عامة، والصوفية خاصة، وما قامت به الخلافة العباسية ببغداد كان مثالاً واضحاً على ذلك.

علاقة الصوفية بالفقهاء:

لقد شهدت علاقة متصوفة بغداد بفقهائها في القرن السادس الهجري تطوراً ملحوظاً ميزها عن علاقتهما في القرون السابقة. فقد تميّز القرن السادس بعلاقة وطيدة ومؤسسية بين التصوف وعلوم الشريعة.

و يجدر التنويه إلى أن عودة الارتباط بين حركة التصوف والفقهاء في القرن السادس لاتعني أن الصوفية القدماء كانوا بعيدين عن علوم الشرع و إن كانوا في احيانٍ كثيرة على علاقة متوترة مع بعض الفقهاء وخاصة منهم ذوي الصلة الرسمية .

وقد كان موقف قدماء الصوفية واضحاً تجاه من كانوا يستعملون علومهم الدينية للتقرب من أرباب السلطة، وموقفهم هذا أسهم في عزلتهم عن الناس وعمن ادعى العلم وأكل به، فقد أوصى الفضيل بن عياض (ت187هـ): "تباعد من القرّاء، فإنهم إن احبوك مدحوك بما ليس فيك، وإن أبغضوك شهدوا عليك، وقُبل منهم" [2]، وقال يحيى بن معاذ (ت258هـ): "اجتنبت صحبة ثلاثة أصناف من الناس: العلماء الغافلين، والقراء المداهنين، والمتصوفة الجاهلين" [3].

وأيضاً كان قدماء الصوفية من الفقهاء ومسندي الحديث والمقرئين والحفاظ، فمثلاً كان حمدون القصار(ت271هـ) فقيهاً على مذهب الثوري[4]،

---

(1) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 300، 324 . سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 395. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 71 .
(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 11 .
(3) السلمي، طبقات الصوفية، ص 113 .
(4) المصدر نفسه، ص 123 .

وكان الجنيد (ت298هـ) يفتي في حلقة أبي ثور الكلبي[1]، وكان رويم(ت303هـ) مقرئاً فقيهاً على مذهب داود[2]، وكان أبو علي الروذباري(ت322هـ) عالماً فقيهاً حافظاً للحديث[3] وكان ابو بكر الشبلي (ت334هـ) عالماً فقيهاً على مذهب مالك، وكتب الحديث الكثير ورواه[4]، وكان إبراهيم النصراباذي (ت369هـ) عالماً بالحديث كثير الرواية [5].

وباختصار، لم يفارق الصوفية علوم الشريعة بحال، كيف وتصوفهم قائم عليها. وبناء على ذلك، فإن القول بعودة التصوف إلى الارتباط بعلوم الشريعة في القرن السادس، إنما يعني الإرتباط المؤسسي الذي تمثل في بناء الرباط إلى جانب المدرسة، ودخول كثير من الصوفية في المناصب الرسمية التي كانت فيما مضى قصراً على غير الصوفية، وصارت المصادر التي ترجمت لهم خلال وبعد القرن السادس تصفهم بلفظة "الفقيه الصوفي "أو ما شابهها. ثم إن وجد من الصوفية قبل القرن السادس الهجري من لم يعرف عنه الفقه فلأن الصوفية قوم متقللون من الدنيا إلى الحد الذي لا يحوجهم تقللهم إلى معرفة كثير من الاحكام الشرعية المتصلة بالأموال والازواج والملكيات وغيرها مما يحتاج إلى معرفة احكام الشرع فيه، فأخذوا حاجتهم من الفقه ثم تفرغوا للعمل بما علموا مع كثرة الذكر والعبادة .

ويضاف إلى أسباب عدم احتياجهم إلى كثير من العلوم الدينية، أنهم أخذوا بالعزائم دون الرخص، فأغناهم ذلك عن الخوض في الاختلافات الفقهية كون أكثرها اختلاف في الرخص. قال أبو النجيب السهروردي (ت563هـ): "الترخيص في مذهب الصوفية هو الرجوع عن حقيقة العلم إلى ظاهر العلم، وذلك نقص في أحوالهم "، وفي هذا المعنى يفهم قول ذي النون المصري (ت245هـ): "حسنات الأبرار ذنوب المقربين" [6]. وقد قيل للنبي ρ أن واحداً من أهل الصفة مات وترك دينارين أودرهمين، فقال: "كيّتان، صلوا على صاحبكم"، وقد مات من الصحابة رجال خلفوا مالاً كثيراً ولم ينكر عليهم النبي

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 250 .

(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 180. القشيري، الرسالة القشيرية، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص 354 .

(4) السلمي، طبقات الصوفية، 337-338. ابن فرحون، برهان الدين ابو الوفاء ابراهيم بن علي بن محمد المالكي، (ت 799 هـ). الديباج المذهب في معرفة إعيان علماء المذهب، ط 1، 1ج، (دراسة وتحقيق مأمون بن محي الدين الجنان)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996. ص 187 (الرقم 226).

(5) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 50 .

(6) السهروردي، آداب المريدين، ص 116 .

عليه الصلاة والسلام، "وإنما انكرها هنا لأنه خالف معنى دعواه" [1]. فالأخذ بعزائم الشريعة طريق يوصل إلى الحقيقة التي هي مشاهدة أسرار الربوبية[2]، وهذا مما تميز به الصوفية عن غيرهم من أهل الدين .

وقد سئل أبو الحسن بن الصائغ (ت330هـ) عن الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو سؤال يبدو على سائله الذهنية الاجتهادية لدى الفقهاء، فأجاب إجابة صوفي همّه مقصوده وليس قضايا الخلاف الفقهية فقال: "كيف يُستدل بصفات من له مثل ونظير على من لامثيل له ونظير؟" [3]. وهذا يؤكد أن بعض الصوفية أنشغلوا عن علوم الفقه بعلوم الحقائق الصوفية.

ومن أهم القضايا التي بدا وكأنها فصلت علم التصوف عن الفقه ما أشار إليه القشيري بقوله: "وعلم التوحيد لايتحصل بتقليد وإنما بتحقيق"[4]، والتحقيق طريق مغاير لطريق تحصيل العلوم من الكتب أو جمع العلوم، فهناك فرق بين ان يكون المرء وعاء علم وبين ان يعمل في رعاية العلم، قال إبراهيم الخواصّ (ت291هـ): "إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن، وإن كان قليل العلم" [5]. وبناءً على ذلك فقد ميز الصوفية العلوم الدينية إلى علم الرواية (اهل الحديث)، وعلم الدراية (اهل الفقه) وعلم الرعاية (اهل التصوف).

ومما يؤكد ان الصوفية استغنوا بعلومهم عن كثير من علوم الكلام الفقهية، قول الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 هـ): "من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه لم وكيف"[6].

على كل حال، ورغم ماورد آنفاً من أن اكثر الصوفية القدماء كانوا من أهل العلوم الشرعية إلى جانب علومهم في التصوف، فإنهم كانوا قلّة قليلة، وإلى ذلك أشار أبو الحسين النوري (ت295هـ) حين ذكر أن من بين أعز الناس وجوداً لقلتهم خمسة أنفس منهم: "فقيه صوفي"[7]. لكن

---

(1) المصدر نفسه، ص 117.

(2) اليافعي، ابو محمد عبد الله بن أسعد، (ت 768 هـ) . نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية اصحاب المقامات العالية الملقب كفاية المعتقد ونكاية المنتقد، ط 2، (تحقيق و تصحيح ابراهيم عطوه عوض)، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1990. ص 77 .

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 42 .

(4) المصدر نفسه، ص 5 .

(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 285 .

(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 11.

(7) السهروردي، عوارف المعارف، ص 142.

تنامي تيار تصوف الفقهاء في القرن السادس الهجري ببغداد، وغيرها، هو مما ميز ذلك القرن عما سبقه. فما كان عزيز الوجود في القرن الثالث الهجري صار تياراً واسعاً في القرن السادس.

لقد اقتضى الظرف التاريخي من الوزير نظام الملك ان يختار المذهب الشافعي ليوقف عليه المدرسة النظامية ببغداد - بالرغم من أن مذهب السلطان السلجوقي كان حنفياً – وربما كان من أسباب وقف النظامية على المذهب الشافعي سعة انتشار المذهب في المشرق الاسلامي حيث مقر الدولة السلجوقية، وسعة انتشاره في بلاد الشام ومصر وهما: "مركز ملك الشافعية منذ ظهر مذهب الشافعي.... لايكون القضاء والخطابة في غيرهم [اصحاب مذهب الشافعي]، ومنذ انتشر مذهبه لم يول أحد قضاء الديار المصرية إلاّ على مذهبه"، مع إستثناء واحدٍ في مصر وواحد في الشام[1]. وقد كانت مصر ومعظم بلاد الشام تحت الهيمنة الفاطمية ذات المعتقد والسياسة المناقضين للسلطنة السلجوقية السنية والخلافة العباسية، فربما اراد نظام الملك ان تلعب النظامية دوراً في استقطاب الدارسين من الشام ومصر لتسهيل مقاومة واختراق النفوذ الفاطمي هناك .

لكن يبدو ان شافعية النظامية ذات الميل الأشعري اصطدمت في بدايتها – بغير قصد ربما – بحنبلية البغداديين، ليس بسبب شافعيتها بقدر ما هو بسبب أشعرية المبعوثين من قبل نظام الملك للتدريس أو الوعظ في النظامية خاصة وفي بغداد عامة.

ومايهم البحث هنا هو امتداد الخصومة بين الحنابلة وبين الأشاعرة لتصل إلى التصوف نظراً لتصوف معظم الأشاعرة الشافعيين المبعوثين من نظام الملك. ومما زاد الشعور بأن للتصوف علاقة بتلك الخصومة أنه في الفتنة التي وقعت بين الأشاعرة والحنابلة سنة 469هـ وقف شيخ الشيوخ أبو سعد الصوفي إلى جانب ابن القشيري الصوفي الأشعري المبعوث للوعظ في بغداد كما انضم إليهما استاذ النظامية آنذاك أبو إسحق الشيرازي[2].

بعد سنتين من افتتاح النظامية ببغداد، اي سنة 461هـ، جرت بين

---

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 1، ص 326 .

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 413.

الحنابلة أنفسهم فتنة لأجل الفقية الحنبلي المشهور ابي الوفاء بين عقيل[1] (ت513هـ) بسبب تعظيمه المعتزلة والرحم على الحلاج، وكان قد صنف في زمن شبابه جزءاً في مدح الحلاج "تأول فيه أقواله وأفعاله وفسر أسراره واعتذر له"، فأراد الحنابلة الايقاع به فاختفى، واستمر الأمر حتى سنة 465 هـ[2]. وفي ذلك قال ابن عقيل: "وتقلبت عليّ الدول، فما أخذتني دولة السلطان... عما اعتقد انه الحق، فأوذيت من اصحابي حتى طلّ الدم، وأوذيت من دولة النظام بالطلب والحبس"[3]. لقد اجتمع على ابن عقيل عداوة أصحابه الحنابلة وخصومة السلاجقة، إذ يبدو أنه حاول استعمال أفكار المعتزلة لمواجهة أشعرية الشافعية ممثلين في المدرسة النظامية المستجدة، فاستثار بذلك أصحابه الحنابلة وخصومه الأشاعرة الذين كان نظام الملك يتبنى مواقفهم، ثم أراد التصوف ليدفع به افكار المعتزلة لينجو من نقمة نظام الملك فتضاعفت عليه نقمة الحنابلة. وبالرغم من فائدة بعض الافكار التي ظهرت في ظرف تاريخي معين، إلا أن استعمالها لمقاومة أفكار منتشرة في الحاضر ينطوي على خطورة نكء جراحات الماضي واستثارة أحقاد خمدت. وهذا مافعلته محاولة ابن عقيل حيث استثارت ذكريات الموقف بين ابن حنبل والمعتزلة، وذكريات موقف المعتزلة والحنابلة تجاه التصوف.

لكن موقف الحنابلة من التصوف في القرن الخامس الهجري وبدايات القرن السادس لم يتسم بالخصومة المفتوحة، بل كانت خصومة مقيدة بمظاهر استنكروها من الصوفية. وإلا فإن جوهر التصوف كان مقبولاً لديهم، فابن عقيل نفسه يذكر دون حرج من اصحابه الحنابلة أنه أخذ التصوف عن اكثر من شيخ صوفي، حيث قال: "ومن مشايخي في آداب التصوف أبو منصور بن صاحب الزيادة العطار: شيخ زاهد مؤثر بما يُفتح عليه، مُتخلق بأخلاق مقتدي الصوفية"[4]، وفي هذا دلالة على أن التصوف كان مقبولاً من فقهاء الحنابلة آنذاك. وبالرغم من ذلك، فقد كان ابن عقيل ينفّر الناس عن شيخ الصوفية حماد الدباس (ت525هـ)، فلما بلغه أن حماداً يعطي كل من يشكو إليه الحصى يعطيه لوزة وزبيبة

(1) انظر ترجمته في: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 212 .
(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 254 .
(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 213 .
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 212 .

ليأكلها فيبرأ، بعث إليه ابن عقيل "إن عدت إلى عمل هذا ضربت عنقك" [1]،ولم يقع الباحث على سبب إنكار ابن عقيل ذلك، وقد استنكر سبط ابن الجوزي موقف ابن عقيل من الشيخ حماد ولم يجد له مبرراً[2]. لكن ربما استفز الفقيه ابن عقيل إقبال طلبة العلوم الشرعية على الشيخ الصوفي حماد، كالشيخ عبد القادر الجيلي، والشيخ ابي النجيب السهروردي، والشيخ عدي بن مسافر.

ومما يؤكد ان الموقف الحنبلي العام تجاه التصوف كان موقفاً حميداً في بدايات القرن السادس، ماعرف عن تصوف الفقيه الحنبلي، شيخ الجيلي الذي ألبسه الخرقة، القاضي أبو سعد المخرمي (ت513هـ)[3]. ويؤكد ذلك الموقف أيضاً أنه كان يختص بصحبة الشيخ ابن الزاغوني (ت527هـ) صوفي اسمه مسعود بن عمر الملاح الحربي[4].

وفي الربع الأول من القرن السادس الهجري تبنى الحنابلة في بغداد التصوف بقوة، ولكنه كان تصوف الفقهاء، وذلك بإستقرار الفقيه الحنبلي الصوفي الشيخ عبد القادر الجيلي في مدرسته بباب الأزج التي بني إلى جانبها رباط صوفي إيذاناً بتخريج أعداد كبيرة من فقهاء الحنابلة المتصوفين. وكان ابو النجيب السهروردي في نفس الفترة يسير على نفس نهج الجيلي ضمن المذهب الشافعي بقيامه بتأسيس مدرسة للشافعية ورباط إلى جانبها.

وهكذا بدأ التصوف يتجاوز الخصومات المذهبية والتعصب المذهبي، وبدأت حركة تصوف الفقهاء تنتشر وتتوسع وتفعل مفعولها في المجتمع البغدادي خاصة، وفي بقية البلدان التي جاء منها خريجو المؤسستين الجيلية و السهروردية ورجعوا إلى بلدانهم وهم فقهاء متصوفون. ويظهر هذا جلياً في كتب التراجم التي ترجمت لرجال العصر والتي يكثر فيها وصف "الفقيه الصوفي" و "الصوفي المحدث" وغيرها من الأوصاف الدالة على الجمع بين التصوف وعلوم الشريعة[5]. لقد كان كبار فقهاء العصر متصوفين، مثل عبد القادر الجيلي، وابي النجيب السهروردي، وابي الوقت عبد الأول السجزي

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 22 .

(2) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 139 .

(3) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 224. التادفي، قلائد الجواهر، ص 7 .

(4) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ج 4، ق 1، ص 534 .

(5) راجع الفصل الخاص بشيوخ التصوف البغدادي . وانظر على سبيل المثال: الذهبي، المختصر المحتاج إليه، ص 38، 125، 280، 315، 336، وغيرها.

(ت553هـ) مسند الوقت، والحافظ الكبير ابي طاهر احمد بن محمد السلفي (ت576هـ)، وعبد الوهاب بن سكينة (ت 607هـ) شيخ وقته في علو الاسناد والمعرفة، والحافظ عبد الغني المقدسي (ت600هـ)، وشيخ الاسلام الموفق بن قدامة المقدسي (ت620هـ) صاحب التصانيف، وغيرهم كثر[1].

وكان من أبرز الآثار المباشرة لحركة تصوف الفقهاء تلك التخفيف إلى درجة كبيرة من حدة العلاقة بين الحنابلة والأشاعرة، حتى تلاشت أو كادت تتلاشى في بغداد وذلك بتأثير أربعة أحداث متتالية: جلوس الشيخ عبد القادر للوعظ سنة 521 هـ ثم جلوسه للوعظ والتدريس والافتاء سنة 528هـ وبعدها خروج أبي الفتوح الاسفراييني (ت538هـ) من بغداد[2]، وأخيراً توقف السلطنة السلجوقية عن رعاية الأشاعرة هناك[3] وبذلك انتهت تقريباً دواعي استثارة الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد طيلة القرن السادس الهجري .

وهكذا، وبجهود رجال التصوف الفقهاء، استقلّ التصوف بخروجه من ساحة الخصومة تلك، وصار عامل توحيد ودمج.

لقد كان لاقبال جماهير الناس على التصوف أثر في تحصينهم ضد الدعاية الباطنية، وكانت كرامات الأولياء أشد أثراً في الناس من تلك الدعاية، كما كان انتساب بعض كبار شيوخ التصوف إلى آل البيت[4] مانعاً للشيعة من المزاودة على محبة آل البيت.

وقد انتقد الفقيه الحنبلي ابن الجوزي تصوف ابي حامد الغزالي (ت505هـ) وكتابه الإحياء فقال: "وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه"، وقبّح بعض مايورده الغزالي من حكايات حتى قال: "وقد جمعتُ أغلاط الكتاب [إحياء علوم الدين] وسميته إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء"، وانتقد إيراد الأحاديث الموضوعة فيه، وقال: "وكان بعض الناس شغف بكتاب الإحياء فأعلمته بعيوبه ثم كتبته له فأسقطت مايصلح إسقاطه وزدت مايصلح أن يزاد" [5]، وفي هذا دلالة على أن

---

(1) راجع الفصل الأول، فهو يبرز تيار تصوف الفقهاء بوضوح .
(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 110- 111 .
(3) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 183-184 .
(4) ينتسب كبار شيوخ التصوف المعروفين إلى آل البيت، كالجيلي، والرفاعي، والشاذلي، والبدوي.
(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 169-170.

فقيه كابن الجوزي حاول ان يحذو حذو الصوفية في كتاباتهم .

أما من كان يعرف الحديث وكتب في التصوف مثل الحافظ محمد بن طاهر المقدسي (ت507هـ) فينتقده ابن الجوزي أيضاً لكن ليس بسبب إيراد احاديث موضوعة وإنما لأنه يستشهد على مذاهب الصوفية "بالأحاديث التي لا تناسب مايحتج له من نصرة الصوفية" [1]، وهنا تصبح القضية عند ابن الجوزي قضية فهم للحديث من حيث ما يحتج به لنصرة التصوف وما لا يحتج به .

كما انتقد ابن الجوزي أخا حجة الاسلام، الصوفي احمد الغزالي (ت520هـ) فقال: "إلا أن الغالب على كلامه التخليط ورواية الأحاديث الموضوعة والحكايات الفارغة والمعاني الفاسدة "[2]، ووصف مجالسه بأن "فيها العجائب والمنقولات المتخرصة والمعاني التي لا توافق الشريعة، وهذه المحنة تعمّ اكثر القصاص، بل كلهم، لبعدهم عن معرفة الصحيح، ثم اختيارهم ما ينفق على العوام كيفما اتفق" [3].

ولم يسلم من ثلب ابن الجوزي كبار رجال العلم من امثال الخطيب البغدادي[4](ت463هـ)وابي سعد السمعاني[5](ت563هـ)، الشافعيين اللذين تشعر كتاباتهم بميل صوفي أو شعري.

خصص ابن الجوزي مايقرب من ثلث كتابه تلبيس إبليس لنقد الصوفية، وقد تمادى حتى قلب مناقبهم مثالباً، ولم يكتف بنقد اهل زمانه من الصوفية بل تعداهم إلى نقد مشاهير قدمائهم، فلا يكاد في هذا الكتاب يذكر لهم حسنة واحدة .

وقد ذكر في بداية انتقاده لهم مايوجب المدح لامايوجب الذم، فقال: "وكان أصل تلبيسه [إبليس] عليهم [الصوفية] أنه صدهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل" [6].

وقد اخذ ابن الجوزي على الصوفية عدداً من المآخذ، فمنها: أخذهم

---

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 178 .
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 260-261.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 222.
(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 267-269.
(5) المصدر نفسه، ج 10، ص 224-225.
(6) ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن، (ت 597 هـ). تلبيس إبليس، (دون) ط، 1 ج، (تصحيح وتعليق إدارة الطباعة المنيرية)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت.). ص 163 .

بالأحاديث الموضوعة دون ان يدروا[1]، وتمييزهم بين ماسموه علم الباطن وعلم الظاهر[2]، وان منهم من قال بالحلول والاتحاد[3]، وتصنيفهم مصنفات "لا تستند إلى اصل وإنما هي واقعات تلقفها بعضهم عن بعض ودونوها وقد سموها بالعلم الباطن" [4]، وأخذ على الصوفية قولهم بالسماع والوجد[5]، وصحبة الأحداث[6]، ومفهومهم للتوكل وقطع الاسباب[7]، ودخولهم الفلاة بغير زاد[8]، وقال: "وقد اندس في الصوفية اهل الإباحة فتشبهوا بهم حفظاً لدمائهم"[9]، وهذا المأخذ الأخير قد يبرئ محققي الصوفية من كل التهم التي وجهها إليهم .

وفي ختام انتقادات ابن الجوزي للصوفية قال: "ولما قلّ علم الصوفية بالشرع فصدر منهم من الأفعال والأقوال ما لا يحل مثل ماقد ذكرنا، ثم تشبه بهم من ليس منهم وتسمى باسمهم وصدر عنهم مثل ما حكينا، وكان الصالح منهم نادراً، ذمهم خلق من العلماء وعابوهم حتى عابهم مشائخهم" [10].

يلاحظ في انتقادات ابن الجوزي للصوفية انه لم يميز بين المحققين الصادقين منهم وبين غيرهم ممن تسمى باسمهم رغم اعترافه بوجودهم، فعمم الانتقاد على الجميع، ومع انه استخدم انتقاداتهم لأنفسهم إلا أنه أطلق الحكم على جميعهم، وهو في أغلب انتقاداته يقتبس كلام ابن عقيل (ت513هـ) في نقدهم. وأغلب انتقاداته موجهة إلى ظاهر التصوف دون ان يتجاوز ذلك إلى جوهره. وإذا كان في بعض انتقاداته محقاً فإنما لأنه أخذها من أفواه محققي الصوفية أنفسهم .

لقد وجه عدد من العلماء والمؤرخين بما فيهم الحنابلة انتقاداتهم لابن الجوزي بسبب موقفه من الصوفية وغيرهم من علماء الأمة، فقد قال ابن

---

(1) المصدر نفسه، ص 164 .
(2) المصدر نفسه، ص 164 .
(3) المصدر نفسه، ص 164 .
(4) المصدر نفسه، ص 166 .
(5) المصدر نفسه، ص 248-263 .
(6) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، (ت 597هـ). تلبيس إبليس، (دون ط، 1، ج، (تصحيح وتعليق إدارة الطباعة المنيرية)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 264-275 .
(7) المصدر نفسه، ص 278-286 .
(8) المصدر نفسه، ص 299.
(9) المصدر نفسه، ص 364.
(10) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 371 .

الاثير (ت630هـ): "فإن ابن الجوزي قد صنف كتاباً سمّاه تلبيس إبليس لم يُبق فيه على أحدٍ من سادة المسلمين وصالحيهم"[1]، وقال عن ذم ابن الجوزي لأحمد الغزالي: "وقد ذمه ابو الفرج بن الجوزي بأشياء كثيرة منها: روايته في وعظه الأحاديث التي ليست له بصحيحة، والعجب انه يقدح فيه بهذا، وتصانيفه هو ووعظه محشو به، مملوء منه، نسأل الله ان يعيذنا من الوقيعة في الناس، ثم ياليت شعري أما كان للغزالي حسنة تذكر مع ماذكر من المساوئ التي نسبها إليه لئلا ينسب إلى الهوى والغرض؟"[2]، وقال في ترجمة ابن الجوزي: "وكان كثير الوقيعة في الناس لا سيما في العلماء المخالفين لمذهبه والموافقين له " [3].

ونقده شمس الدين الذهبي (ت 748 هـ) فقال: "فإنه كثير الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة مع كونه كثير السياق لتلك الاحاديث في الموضوعات ... وربما ذكر في الموضوعات احاديث حساناً قوية" [4]. وقال السيف أحمد بن المجد الحنبلي: "ولما بان تخليطه [ابن الجوزي] أخيراً رجع عنه أعيان اصحابنا الحنابلة وأصحابه وأتباعه" [5].

وانتقد اليافعي كتاب تلبيس إبليس فقال عن ابن الجوزي: "وهو يطرز كلامه بحكاياتهم وينفق بضاعته بمحاسن صفاتهم، فهلا أخلى كتبه من ذكرهم إخلاءً عاماً، ولا يكون ممن يحلّ ذلك عاماً ويحرمه عاماً " [6].

وقال السبكي في موقف ابن الجوزي من احمد الغزالي: "وليس ابن الجوزي عندنا بحيث يتكلم في مثل هؤلاء" [7].

وقد أورد ابن القادسي وجوه كلام الناس في ابن الجوزي، الأمر الذي من شأنه أن يفسر جانباً من موقفه تجاه الصوفية عامة، وقد قال الموفق بن قدامة عن ابن الجوزي: "وكان حافظاً للحديث وصنف فيه، إلا أننا لم نرض تصانيفه في السنة ولا طريقته فيها" [8].

وكان اسحق بن احمد العلثي الحنبلي (ت634هـ) قد أرسل رسالة طويلة إلى ابن الجوزي وهي مليئة بالنقد لابن الجوزي، وفي أخرها قال له: "وترى

---

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 259-260 .
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 240 .
(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 276 .
(4) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 42، ص 300 .
(5) المصدر نفسه، ج 42، ص 303 .
(6) اليافعي، نشر المحاسن الغالية، ص 38-39 .
(7) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 191.
(8) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1، ص 413-414 .

كل من أنكر عليك نَسَبْتَهُ إلى الجهل، ففضل الله أوتيته وحدك؟ وإذا جهّلت الناس فمن يشهد لك أنك عالم؟ "[1].

ومما أثار استغراب الباحث أن ابن الجوزي صنف كتاباً على النقيض من كتابه تلبيس إبليس، سماه "صفة الصفوة"، اختصره من كتاب حلية الأولياء لابي نعيم، ثم اضاف عليه[2] وربما في ذلك دلالة على تغير موقف ابن الجوزي تجاه التصوف في فترة متأخرة، إلا ان ابن الجوزي عندما يترجم لبعض "الصفوة" من القرن السادس الهجري في هذا الكتاب لا يأتي على ذكر الجيلي أو السهروردي أو غيرهما من مشاهير الرجال، بل يأتي باسماء رجال قلائل يوجد في زمانهم اشهر منهم.

اما كتابه صيد الخاطر فيلاحظ أنه يستخدم فيه ألفاظ الصوفية بكل وضوح كلفظة المريد، والقوم وغيرها[3].

ويزيد من احتمال تغير موقف ابن الجوزي تجاه الصوفية في آخر عمره انه ألبس أبنه يوسف خرقة التصوف من الشيخ عبد الوهاب بن سكينة[4].

على كل حال، هناك من الصوفية من رد على كتاب تلبيس إبليس، وليس ههنا مجال الإسهاب في الأمر، فلتراجع في مظانها [5].

لقد تبين مما سبق ان ابن الجوزي لم يكن معياراً لبقية الحنابلة في زمانه، وبالتالي فإن موقفه تجاه التصوف لا يعبر عن عامة موقفهم آنذاك .

فقد تسنم الفقيه الحنبلي نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلي (ت633هـ) منصب قاضي القضاة في بغداد، وهذا غير مسبوق في

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 205-210 .

(2) ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت 597 هـ). صفة الصفوة، ط 2، 4 ج،، (تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة، بيروت، 1979. ج 1، ص 20-21.

(3) ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ت 597 هـ). صيد الخاطر، ط 1، (تحقيق عبد القادر احمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 362، وغيرها.

(4) انظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 258 .

(5) اليافعي، عفيف الدين ابو السعادات عبد الله بن أسعد، (ت 768 هـ). روض الرياحين في حكايات الصالحين، ط (بدون)، (تحقيق محمد عزت)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د. ت.). ص 398 – 413. وفي تحليل سبب الانكار على الصوفية انظر، الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 9-27. وللسراج تحليل رصين لسبب الانكار، السراج، اللمع، ص 19، 349-355 . وقد ورد في ثنايا البحث كثير من تلك التحليلات، ولاحاجة للإعادة هنا تجنباً للتكرار.

تاريخ بغداد – فقيه حنبلي، صوفي، قاضي قضاة – ولا كان هناك قاضي قضاة حنبلي قبله[1].

ولكن هذا لا يعني أيضاً ان الانتقادات الموجهة للمنتسبين للتصوف قد توقفت. فقد ارسل اسحق بن احمد العلثي (ت634هـ) إلى الشيخ علي بن ادريس الزاهد، صاحب الشيخ عبد القادر، رسالة طويلة تتضمن "إنكار الرقص والسماع والمبالغة في ذلك" [2]، كما اخذ السمعاني في الانساب على الكثير من الصوفية انه لم يكن لهم اصل مكتوب بما سمعوه من احاديث[3]. ولاحقاً جمع العجلوني عدداً من الانتقادات الموجهة إلى بعض الاحاديث النبوية ورواتها من الصوفية والتي اعتبرها موضوعة أومغفلاً عنها[4].

ومهما يكن من انتقادات وجهها أصحاب الحديث والفقهاء والصوفية المحققون إلى بعض المسلكيات لدى بعض المنتسبين إلى الصوفية، فإنها كانت انتقادات بناءة من شأنها ان تهذب الشعث الذي أصاب بعض مظاهر التصوف في بعض الأوقات.

ويجدر ان لا يقلل هذا من شأن الدور الذي قام به التصوف على مر العصور، فالصوفية – على قول المستشرق الانجليزي جيب Gibb-، "أضفوا على التعاليم الاسلامية قوة وعمقاً" [5].

علاقة الصوفية بالعامة:

لقد ضم التصوف، عبر تاريخه، أناساً من كافة فئات المجتمع البغدادي. وبعد ان كان التصوف محصوراً في اعداد قليلة في القرون الماضية، أصبح في القرن السادس الهجري متاحاً للجماهير عامة، وقد تجلى هذا التطور أوضح ما يكون في "الطرق الصوفية ".

كان كثرة أتباع شيوخ التصوف واحترام الأعداد الغفيرة من العامة لهم الشيوخ يعطي التصوف وزناً اجتماعياً كبيراً. وكانت مشاعر الاحترام التي تكنّها لهم العامة في بغداد تتبدى في مظاهر، فمن ذلك حضورهم مجالس الوعظ

---

(1) مجهول، الحوادث، ص 115-117. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 191.

(2) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج 2، ص 205 .

(3) السمعاني، الأنساب، ج 2، ص 328 .

(4) العجلوني، كشف الخفاء، ج 2، ص 401-424 .

(5) جيب، المستشرق، والعوا، عادل، (1977). علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي. ط 1، بيروت: منشورات عويدات. ص 152 .

بأعداد كبيرة، وتشييعهم إذا توفوا بأعداد كبيرة إلى المقابر، والتبرك بهم وهم على قيد الحياة، وربما بعد وفاتهم، وكانوا يقصدون الصالحين في وزواياهم وربطهم بالهبات والفتوح والصدقات والنذور وفي ذلك كله دلالة على تصديقهم وإيمانهم بهم .

وفي كلام ابن الجوزي مايشعر بتمييز بين لفظتي عامة وعوام، فالعوام هم من كانوا عارين عن العلم، فقال عن إتمام بناء مدرسة عبد القادر الجيلي ببغداد: "فعمرت المدرسة ووسعت، وتعصب في ذلك العوام"[1]، ويلاحظ وصفهم هنا بالتعصب بمعنى الحماس الزائد، وقال في ترجمة صدقة بن وزير الواسطي (ت557هـ): "فأخذ قلوب العوام بثلاثة أشياء: أحدها التقشف الخارج، والثاني التمشعر فإنه كان يميل إلى مذهب الأشعري، والثالث الترفض فإنه كان يتكلم في ذلك" [2]، وبالرغم مما ينطوي عليه كلام ابن الجوزي من الأزدراء للعوام، إلاّ انه يشير في ذلك إلى ان العوامّ في القرن السادس الهجري ببغداد كان منهم من له ميل إلى أهل التقشف والأشاعرة والرافضة (الشيعة). وأهل التقشف يدخل ضمنهم الصوفية .

كانت العامة ببغداد – وعبر تاريخها – تحسن الظن فيمن يسمونهم "عقلاء المجانين "فيعتبرونهم من أولياء الله، ومن اؤلئك حميد الزيزي (ت595هـ) الذي كان يمشي مكشوف السوءة في الأسواق، قال ابن الساعي: "وتبع جنازته خلق كثير من العوام" [3]. وكتب ابن الجوزي فصلاً عن عقلاء المجانين ببغداد في القرون السابقة ذكر منهم سعدون المجنون، وبهلول، وابا علي المعتوه[4]، وكلهم كان يسلك مسلك المجانين ويتكلم كلام الحكماء والعقلاء شعراً ونثراً. ولاعطاء مثال عنهم ذكر ابن النجار عن عليان المجنون بالكوفة انه قال: "من نوقش الحساب دخل الجنة، فقال له رجل يصححه: من نوقش الحساب عذب، فقال عليان: كلا ربنا أكرم من ذلك، إذا قدر عفا" [5].

إن لموقف العامة الايجابي تجاه عقلاء المجانين أصل لدى الصوفية حيث

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 219 .
(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 204 .
(3) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 15.
(4) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 2،ص 512-519، وغيرها .
(5) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 1، ص 221 .

يذكرونهم باسم المجذوبين وهم الذين أبقوا على جذبتهم إلى حضرة الحق ولم يُردُّوا إلى الاجتهاد بعد الكشف[1].

ومن الفئات الاجتماعية التي انتظمت في سلك التصوف: العبيد، مثل بختيار الهندي (ت541هـ) عتيق القاضي محمد بن اسماعيل البوشنجي[2].

أما الموالي والغرباء فقد كان لهم شأن يذكر مع التصوف، قال الشيخ عبد القادر الجيلي: "أكثر ما جعل النبوة في الرعاة، والولاية في الموالي والغرباء" [3]، وقد لاحظ ماسينيون ذلك حيث ربط بين الموالي والأبدال[4].

وكان للتجار صلة بالتصوف، حيث سلك الطريق الصوفي عدد منهم مثل التاجر احمد بن يوسف الصوفي القرميسني البغدادي (ت597هـ) الذي سافر كثيراً واقام بالهند عشرين سنة، وسكن جزيرة سرنديب وتولى بها الخطابة ثم عاد إلى بغداد بعد ان غاب إحدى وثلاثين سنة وسكن رباط المأمونية[5]. ومنهم أيضاً علي بن احمد الصوفي التاجر المعروف بابن الشباك (ت616هـ) الذي تصوف وامتهن التجارة حتى "أثرى وكثر ماله وعليه لباس الصوفية" [6].

ومن المفترض أن تكون الزوايا والربط الصوفية المقامة على طرق المواصلات والتجارة قد لعبت دوراً كبيراً في تمتين العلاقة بين الصوفية والتجار. وتكاد رحلة ابن بطوطة ترسم ملامح نظام كامل وواسع من الزوايا على طرق المواصلات. ولايزال دور الزوايا والربط في تنمية التجارة وتأمين طرق المواصلات بحاجة لأن يدرس ويكتب تاريخه، فدورهم مثلاً في توبة قطاع الطرق أمر مشهور[7]، وهذا له أثر في تأمين الطرق التي تمر بها قوافل التجار وغيرهم من المسافرين.

وجه الصوفية جهودهم إلى إصلاح العامة أكثر من توجيهها إلى غيرهم. وقد وردت أقوال لهم تفيد خشيتهم من فساد العامة، قال ابو بكر الوراق (ت280هـ): "إذا فسدت العامة غلبت الفساق على أهل الصلاح،

---

(1) السهروردي، عوارف المعارف، ص 36 .
(2) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 37، ص 58 .
(3) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 203.
(4) ماسينيون، آلام الحلاج، ج 1، ص 62.
(5) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 184-185.
(6) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 3، ص 64-65.
(7) الشطنوفي، بهجة الاسرار،ص 203. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 39، ص 96، ج 38، ص 231. التادفي، قلائد الجواهر، ص 39 – 40.

وولاة الجور على ولاة العدل، والكفار على المسلمين" [1]، فإذا كان الصوفية يرون فساد العامة هو السبب في كل ذلك، فلا عجب إذن أن تركزت جهودهم هناك، فتاب على أيديهم جموع كبيرة من قطاع الطرق والعيارين والشطار واهل الملاهي من الفتيان، بل وتحولوا إلى صوفية يدعون الناس إلى الله تعالى.

ومن مشاهير قدماء الصوفية الذين جاءوا من تلك الخلفيات: شقيق البلخي (ت174هـ) الذي كان في بدايته يتفتى ويعاشر الفتيان[2]، والفضيل بن عياض (ت187هـ) الذي "كان شاطراً يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس"[3]، وبشر بن الحارث الحافي (ت227هـ) الذي كان يتفتى أول أمره[4]. ومن أهل القرن الخامس الهجري كان أبو بكر بن هوار البطائحي "شاطراً يقطع الطريق بالبطائح ومعه رفقة وكان مقدمهم"[5]، وكان أبو محمد الشنبكي في بدايته يقطع الطريق على القوافل في البطائح ومعه رفقة[6].

وبقدر ما أثر الصوفية في قطاع الطرق والشطار واهل التفتي، كذلك أثر هؤلاء في التصوف بعد توبتهم، فأدخلوا معهم إلى التصوف من معاني الفتوة وأخلاقها الحميدة مالا يمكن تجاهله، بحيث تهذبت فتوتهم بالتصوف، وصار للفتوة في كلام الصوفية دلالة خاصة بهم. لكن هذا لا يعني ان التصوف لم يعرف معاني الفتوة إلا من أولئك التائبين.

ظهر نشاط العيارين والشطار لأول مرة في حصار بغداد الأول سنة 196-197هـ بوصفهم قوة تدافع عن المدينة، ونشطوا كذلك في الحصار الثاني لبغداد سنة250هـ، ثم نشطوا "منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري حتى سقوط بغداد بصورة تكاد تكون مستمرة"، وكان نشاطهم يتضح في فترات التخلخل السياسي[7]. وبالرغم من قيام المؤرخين بإطلاق تسميات عليهم مثل سفلة وغوغاء ولصوص وأهل

(1) السلمي، طبقات الصوفية، ص 226.
(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 22 .
(3) المصدر نفسه، ص 15 .
(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 71 .
(5) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 283. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1،ص 186.
(6) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 290. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 187.
(7) الدوري، الدكتور عبد العزيز، (1959). نشوء الأصناف والحرف في الإسلام. مجلة كلية الآداب، بغداد، حزيران (1)، ص 25.

زعارة ونهابين، إلاّ أن الأستاذ الدوري يرى "في وضعهم وفي استمرارهم مايدل على انهم يمثلون حركة اجتماعية ثوروية ناتجة عن ظروف العامة (وفيهم اهل الصنايع والحرف) وأوضاعهم المعاشية الصعبة.... وهذا يفسر أعدادهم الكبيرة... ولذلك نجد حركتهم موجهة ضد الحكام والاغنياء والشرطة و الوجهاء" [1]. وكان العيارون والشطار يلقبون أنفسهم بالفتيان، "ولهم مقاييس خلقية تتصل بهذه الفتوة منها الصدق والعفة واحترام المرأة ومساعدة الفقراء والضعفاء والتعاون والنجدة والكرم والصبر على الاذى وعلو الهمة" [2].

بقيت الفتوة حتى القرن الثاني للهجرة "مجموعة مقاييس خلقية وأدبية تطورت بتطور المجتمع"، وحتى ذلك الحين لم يتصل مفهوم الفتوة بحركة ما، ولكن بعد ذلك تجسدت الفتوة في تيارين: فتوة العيارين والشطار، وفتوة العارفين أوالصوفية، وبينما اتخذ العيارون السراويل شعاراً لهم، اتخذ الصوفية المرقعة[3]. ويؤكد الدوري بأن حركة الفتوة فيما بعد ما تفرعت إلا من حركة العيارين ومبادئهم الخلقية[4].

بقيت حركة العيارين قوية منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري وحتى نهاية العصر البويهي في منتصف القرن الخامس الهجري، فقد كان الامراء البويهيون يجرؤن العوام بسبب استنجادهم بهم في الأزمات، وزاد في تجرؤ العوام على الإخلال بالأمن ونشر الفوضى سياسة البويهيين المذهبية والهادفة كما يبدو إلى تكوين حزب من الشعب يناصرهم، "وكان للعيارين تنظيمات خاصة ودرجات في الرئاسة، ومن ألقاب رؤسائهم في القرن الرابع: المتقدم والقائد، والأمير، ولهم مراسيم معينة وحفلات خاصة لقبول الاعضاء الجدد "، وقد كان أساس حركتهم اقتصادياً ناتجاً عن التباين في الثروة[5]. يقول الدوري: "ولم تكن حركة العيارين إلاّ الجانب الثوري من نشاط العامة وأهل

---

(1) الدوري، الدكتور عبد العزيز، (1959). نشوء الأصناف والحرف في الإسلام. مجلة كلية الآداب، بغداد، حزيران (1)، ص 25 – 26.

(2) المرجع نفسه، ص 27 – 28.

(3) المرجع نفسه، ص 29 -30.

(4) الدوري، الدكتور عبد العزيز، (2007). دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ط 1، (سلسلة الاعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، رقم 4)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 205.

(5) المرجع نفسه، ص 205 – 207 .

الصنايع" [1].

وفي القرن السادس الهجري كان لشيوخ التصوف أثر واضح في توبة الكثير من العيارين، فيذكر عن الشيخ عبد القادر الجيلي قوله: "وتاب على يدي اكثر من مائة الف من العيارين والمسالحة وهذا خير كثير"، ولم تكن مجالس الشيخ عبد القادر تخلو "ممن يتوب عن قطع الطريق وقتل النفس وغير ذلك من الفساد" [2]، كما ارتدع جماعة من مفسدي الاكراد ببركة الشيخ عدي بن مسافر، وأمن الناس من قطع السبيل في مناطق الموصل التي كان يسيح فيها[3]. وقبل ذلك كانت توبة شيوخ البطائح، المذكورين آنفاً، عن قطع السبيل. وتاب على يد الشهاب السهروردي خلق كثير من العُصاة وحسنت طرائقهم[4].

كان شيوخ التصوف في بغداد يستخدمون لفظة فقير للدلالة على الصوفي، اكثر من استخدامهم لفظة صوفي . لكن الفقر عند الصوفية مُهذب بالتوحيد وهو يختلف من هذه الناحية عن فقر العامة الذي كانوا يضجون منه على شكل تمرد العيارين والشطار، قال ابو الحسن المزين (ت 328 هـ): "من افتقر إلى الله تعالى، وصحح فقره إليه بملازمة آدابه، أغناه الله به عن كل ما سواه" [5].

ومع ذلك كان أكثر الصوفية يعيشون عيشة فقراء العامة من حيث التقشف. وقد شكل فقراء الصوفية بما عرف عنهم من الأدب والحكمة قدوة لكثير من العامة فكسروا بذلك احتكار العيارين لتلك البيئة وخففوا عن أهلها وطأة الفقر المادي. وفي القرن السادس الهجري مايشير إلى التفاف بعض الشطار وأولى الزعارة حول بعض شيوخ التصوف حتى شكلوا طائفة مخصوصة تنتسب إليهم كالطائفة اليونسية، المنسوبة إلى الشيخ يونس بن يوسف (ت 619هـ)[6].

ومن ناحية أخرى كان للصوفية صلة واضحة بأرباب المهن–أهل الصنايع أو الأصناف. فقد عرف كثير من متصوفة بغداد القدماء بأسماء صنائعم أو مهنهم مثل: سريّ السقطي (ت251هـ)، والجنيد الخزاز (ت297هـ)، وابي

---

(1) الدوري، نشوء الاصناف والحرف في الإسلام، ص 35 .
(2) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 203. التادفي، قلائد الجواهر،ص 38 – 40 .
(3) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 38، ص 231 .
(4) ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، ج 5، ص 111- 112 .
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 384 .
(6) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 44، ص 471-473 .

سعيد الخراز(ت279هـ)، وإبراهيم الخواص (ت291هـ)، وبنان الحمّال(ت316هـ)، وأبي حمزة البزاز (ت 289هـ)، وأبي الحسين الوراق(ت320هـ)، والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ)، وإبراهيم القصار (ت 326 هـ)، وخير النساج، وابي الحسن المزين(ت328 هـ)، وابي عمر الزجاجي(ت348هـ)، وابي الحسن الحصري (ت371هـ)، وعلي بن بندار الصيرفي (ت359هـ)، وابي بكر الفراء (ت370هـ)، وغيرهم كثير، ولا يكاد يوجد مهنة إلا وسمي بها أحدهم[1]، وفي هذا دلالة واضحة على ان التصوف كان متغلغلاً في أصحاب المهن، ويتوقع ان يكون اؤلئك الصوفية قد أحدثوا تأثيراً في رجال بيئتهم المهنية سيما وأنهم كانوا أولي شهرة وحرمة بين الناس.

ويبدو أن بعض أصحاب المهن كانوا يتركون مهنهم ويلازمون بعض الصوفية أياماً معدودة يستمعون لكلامهم ثم يرددونه بين زملائهم[2]، وكان ذلك أحد أشكال التأثير الصوفي في أرباب المهن .

واستمر الأمر حتى القرن السادس الهجري حيث كان العديد من متصوفة بغداد ذوي خلفيات مهنية تدل عليها أسماؤهم مثل: حماد الدباس (ت525هـ)، وأبي السعود بن الشبل العطار (ت582هـ)، وعمر بن مسعود البزاز (ت608هـ)، ومحمود بن عثمان النعال (ت609هـ)، وهناك الغزّال، والخشاب، وغيرهم[3].

كما ولي بعض فقهاء الصوفية البغداديين الحسبة لصلاح الدين الأيوبي في عكا، إلى جانب مناصب الشريعة الأخرى[4]، والحسبة، منصب رسمي من مهامه الرقابة على الاسواق وأصحاب الصنائع، وعلى الآداب العامة .

ويُخمن أن يكون تأثير التصوف في هذا المجال مناقضاً لعمل التيارات الاجتماعية الثورية التي كانت تظهر بين أهل الحرف. فمنطق التصوف – كما مر آنفاً في الخطاب الصوفي – يشير إلى أن تسلّط الطغاة على الناس إنما سببه ظلم الناس لأنفسهم ومعصيتهم لربهم، وبفساد

---

(1) للتوسع انظر: السلمي، طبقات الصوفية . ص 48، 155، 228، 284، 291، 295، 299، 307، 319، 322، 383، 431، 489، 501، 507 .

(2) الغزالي، حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، (ت 505 هـ) أصناف المغرورين، ط (بدون)، (دراسة وتحقيق وتعليق عبد اللطيف عاشور)، مكتبة القرآن، القاهرة، 1986. ص 70 .

(3) انظر تراجم بعضهم في فصل "شيوخ التصوف ".

(4) البنداري، سنا البرق الشامي، ص 300 .

أخلاق العامة يسلط الله عليهم ولاة الجور، وبالتالي فإن صلاح العامة يزيل سبب الجور الذي كان دافعاً للثورة والتمرد، والله تعالى هو المصرّف لهذه الأمور، وقضاؤه فيها عدل ليس فيه ظلم.

لا يكمن الحل عند الصوفية في الثورة على الأوضاع الاقتصادية السيئة، وإنما يكمن في جهاد النفس لتسييرها وفق أوامر الله ونواهيه، والمسؤولية في ذلك تقع على كل فرد، وبتغيير ما بالنفوس يغير الله الظروف السيئة المحيطة بالناس داخل المجتمع، وهكذا فهم الصوفية الآية القرآنية (ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ)[1]، وهذا فهم إذا عمل به فمن شأنه ان يكون مانعاً للثورة، ولكنه في نفس الوقت سبب للصلاح والإصلاح من جهة، ومن جهة أخرى برهان على صدق آيات القرآن التي كانوا يدعون الناس إلى التحقق بها.

ويلاحظ أن الهدوء النسبي في نشاط حركة العيارين قد تزامن مع نهاية التسلط البويهي[2]، ولكن يلاحظ أيضاً أنه تزامن معها بداية الاعتراف الرسمي بالتصوف ممثلاً بشيخ الشيوخ، فبدأت مرحلة إطلاق يد التصوف في الإصلاح الاجتماعي الذي بلغ ذروته في القرن السادس الهجري وبخاصة في الفترة التي ظهر فيها الشيخ عبد القادر الجيلي وأهل طبقته من شيوخ التصوف. ويبدو أن كثرة أعداد التائبين من طبقة العامة بلغت حدّاً دفع الخليفة الناصر – ليس إلى مقاومة الحركات الشعبية الثائرة وإنما – إلى السعي إلى تنظيمها وضبطها ثم توظيفها لغايات سياسة. لكن بقي تيار التشيع المجافي للتصوف تياراً قابلاً للثورة في المجتمع البغدادي، وهذا ربما يفسر سبب اختيار الخليفة الناصر لحركة الفتوة وإصلاحها على نحو يجعلها مقبولة من الشيعة والسنة على حد سواء، فكان إصلاح الفتوة سنة604هـ بمثابة حلّ وسط تجتمع فيه الشروط الدنيا لتوافق الشيعة و أهل السنة وخاصة الصوفية منهم، ذلك كان أحد الدوافع لدى الناصر لاختيار الفتوة ليسند إليها شرعيته بصرف النظر عن مدى نجاح ذلك الإجراء أو قابليته للاستمرار.

وعوداً إلى أهل الحرف، فقد ذكر الدوري انه "كان عامة الصناع وأهل الحرف في صدر الاسلام من الموالي وأهل الذمة" [3]، وورد آنفاً قول الجيلي

---

(1) سورة الرعد، الآية (11) .

(2) الدوري، نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، ص 9 .

(3) الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص 206 .

الذي يفيد بأن أكثر الأولياء من الموالي والغرباء[1]، وهنا يلاحظ أحد نقاط التقاء الصوفية بالصناع وأهل الحرف. وباستدلال منطقي يستنتج أنه كان في أهل الحرف أولياء وصوفية، وهذا استدلال يصدقه الواقع التاريخي المشار إليه آنفاً والمتضمن وجود كثير من أهل التصوف ومشاهير صلحائهم ذوي مهن وحرف وصناعات. وبذلك جمع كثير من الموالي بين التصوف والحرف المهنية، وإذا أخذ معها بعين الاعتبار الفتوة الصوفية التي كثر انتشارها في المشرق الاسلامي وبخاصة في خراسان، فإن هذا المزيج يشير فوراً إلى التطور اللاحق الذي تمثل بالإخية الفتيان في آسيا الوسطى والذين بسط ابن بطوطة قدراً هاماً من وصف احوالهم في الربع الأول من القرن الثامن الهجري.

يضاف إلى ذلك، أن التصوف جمع في صفوفه أناساً من خلفيات ذات مصالح متعارضة: قاطعي طريق وعيارين تائبين وأصحاب مهن وتجار، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى قدرة التصوف على صهر الخلافات الاجتماعية في بوتقته، وقدرته على الانتشار في كافة الفئات الاجتماعية .

لقد غلب التصوف على التائبين من العيارين والشطار التصوف أكثر من غيره من علوم الدين. وقد التقى العيارون والصوفية في منحى آخر هو الفتوة من حيث هي مبادئ خلقية يُحتاج إليها في التعامل بين أفراد الجماعة.

فالأخلاق الحسنة محمودة أينما كانت، ويبدو أن الصوفية استحسنوا بعض المناحي الخلقية التي تمتع بها فتيان العيارين والشطار، قال بشر الحافي (ت227هـ): "شاطر سخي أحبّ إليّ من قارئ لئيم" [2]، وفي هذا إشارة إلى سخاء الشطار وإنصاف الصوفية لهم .

وقد لاحظ الدوري تأثر فتوة العيارين بالصوفية من حيث سلسلة النسب[3].

ويعود استخدام لفظ "الفتيان" عند الزهاد والصوفية إلى وقت مبكر، فقد لقب الحسن البصري (ت110هـ) تلميذه أبا أيوب السختياني (ت131هـ) بلقب سيد الفتيان[4]، أما لفظة فتوة فأقدم من تكلم فيها الامام جعفر

(1) الجيلاني، الفتح الرباني، ص 203 .
(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 45 .
(3) الدوري، نشوء الاصناف، ص 36 .
(4) حسين، يحيى احمد عبد الهادي، (1992)، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير (575-656 هـ). رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان. ص 95 نقلاً عن طبقات ابن سعد .

الصادق[1]،فقد سأل شقيق البلخي الامام جعفر الصادق (ت148هـ) عن الفتوة فقال: ما تقول أنت؟ قال شقيق: إن أعطينا شكرنا وإن منعنا صبرنا. قال جعفر: الكلاب عندنا بالمدينة كذلك تفعل، فقال شقيق: يا ابن بنت رسول الله ما الفتوة عندكم ؟ فقال: إن أعطينا آثرنا وإن مُنعنا شكرنا[2].

لقد كان معنى الفتوة عند الصوفية أسبق منها عند العيارين والشطار، بل أسبق من بناء بغداد نفسها. لكن معنى الفتوة عند الصوفية لم يُستخدم للدلالة على تنظيم وإنما استخدم بالمفهوم الصوفي الخاص بهم والدال على معنى خلقي في التضحية والايثار[3]. ويرجح الباحث يحيى احمد عبد الهادي حسين أن الفتوة الصوفية في بدايات القرن الثالث الهجري لم تعد صفة تطلق على الأفراد فحسب بل أصبحت اتجاهاً مستقلاً بذاته، ويستشهد على ذلك بقول ابي حفص الحداد (ت264هـ): "لولا أحمد بن خضرويه (ت240هـ) ما ظهرت الفتوة"[4]. ولكن يلاحظ أن معروف الكرخي (ت200هـ) كان أول صوفي وصفه السلمي في طبقاته بالفتوة قبل ان يذكر فتيان خراسان[5] مما يشير إلى أن أصل الفتوة الصوفية كان عراقياً .

وأصّل القشيري الفتوة بمعنى يجمع فيه فتوة الصوفية والفتوة عامة حيث قال: "أصل الفتوة أن يكون العبد أبداً في أمر غيره"[6]. ومن معاني الفتوة المختصة بالصوفية ما ذكره القشيري من أن "الفتى من كسر الأصنام، قال الله تعالى: "سمعنا فتىً يذكرهم يقال له إبراهيم"، وقال الله تعالى: "فجعلهم جذاذاً "، وصنم كل إنسان نفسه، فمن خالف هواه فهو فتىً على الحقيقة" [7].

إلا أن أكثر تعريفاتهم للفتوة تنطوي على معانٍ خلقية عالية في التعامل مع الخلق أكثر من انطوائها على حقائق إلهية، وفي ذلك دلالة على أن الفتوة عندهم منظومة خلقية احتاجوها في التعامل فيما بينهم، ومع الناس، فهي اخلاق اجتماعية، كقول قائلهم: "الفتوة الصفح عن عثرات الاخوان"، وكقول القائل: "الفتوة ان لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك"، وكقول الجنيد: "الفتوة كف الأذى

---

(1) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص (هـ) مقدمة المحقق الدكتور مصطفى جواد.
(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 179 .
(3) Trimingham, The Sufi Orders in Islam, p24 footnote.
(4) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 95 .
(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 84 .
(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 176 .
(7) المصدر نفسه، ص 177 .

وبذل الندى" [1]. وللفتوة عندهم وجه آخر يختص بالتعامل مع الخالق تعالى، كقول القائل: "الفتوة ان تكون خصماً لربك على نفسك" [2].

لقد اشتهرت الفتوة الصوفية اكثر ما اشتهرت في خراسان، واكثر من وصفهم السلمي بالفتوة كانوا خراسانيين[3].

ويؤكد المستشرق تيشنر ان ممارسة الفتوة فرضتها ضرورات الحياة الجماعية لدى الصوفية عندما انتقل الصوفية من طور الاشكال الفردية إلى ان اصبح منظماً في جماعات [4].

وذهب عبد العزيز محمد إلى أن الفتوة لم توجد في جماعة إلا عند الملامتيّة[5].

ان ارتباط الملامتية بالفتوة واضح، وقد سماهم الكاشاني باسم الامناء وعرفهم فقال: "الأمناء هم الملامتية، والملامتية هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة.... وهم أعلى الطائفة لاقتدارهم على سر الأسرار الجليلة الالهية واخفائها كما ينبغي... وتلاميذهم يتقلبون في أطوار الرجولية لأنهم يؤثرون حظ الغير على حظوظ أنفسهم ولا يمنون عليه بذلك، فعليهم تدور أفلاك الفتوة" [6].

وليس ههنا مجال التوسع في بحث الملامتية، أو مقارنة الصوفي بالملامتي[7].

وللفتوة الصوفية طرق واخلاق وموجبات ذكرها السلمي أكثرها يشير إلى ان الفتوة الصوفية هي المظهر الخلقي والاجتماعي للتصوف.

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 177 .

(2) المصدر نفسه، ص 177 .

(3) انظر، السلمي، طبقات الصوفية، ص 103، 117، 146، 192، 254، 316، 326، 458، 473، 505.

(4) The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Lewis, B., Pellat, CH., and Schacht, I. (ed.'s). Leiden: E. J. Brill, 1965, Vol. II, p 963 (Futuwwa).

(5) محمد، الدكتور عبد العزيز، (د. ت.). الفتوة في المفهوم الاسلامي: دراسة في الاخلاق الاسلامية، الاسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع . ص 168.

(6) الكاشاني، رشح الزلال، ص 67 .

(7) للتوسع انظر على سبيل المثال: السهروردي، عوارف المعارف، ص 48-49 . الجامي، نفحات الانس، ج 1، ص 15-16 .

وهو يسلسل الفتوة إلى آدم مروراً بعلي بن أبي طالب والنبي ρ [1]. ويجعل للفتوة استعمالاً في كل وقت وحال، فهناك فتوة مع ربك وفتوة مع نبيك، وفتوة مع مشايخك، واخوانك واهلك وملكيك كرام الكاتبين[2].

وقد امتد أثر متصوفة فتيان خراسان إلى الدولة السلجوقية، فقد "كُرس لنظام الملك أول المصنفات عن (المروءة) و (الفتوة) "القابوسنامة" [3]. ويلاحظ أن حجة الاسلام أبا حامد الغزالي الذي كان له صلة وثيقة بالوزير نظام الملك قد ربط بين الفتوة والمروءة و الشريعة فقال: "وأما الفتوة فهي ترجع إلى اخلاق المروءة، فمن قام بواجب الشرع وواجب المروءة فهو الفتى"[4]، وهذا يعني أن من لم ترتبط فتوته بضابط الشرع فقد انحرف عن معيار الفتوة، وقد يفهم من ذلك أن نظام الملك سعى إلى ضبط حركات الفتوة المنفلتة بالشريعة مثل حركات العيارين والشطار، وذلك من قبيل حفظ الأمن في المجتمع، وتمهيداً لاضفاء الشرعية على إجراءات مقاومة حركات العيارين، وفي نفس الوقت ابقاءً للباب مفتوحاً لفتوةٍ مشروطة بالتقيد بالشريعة، قال الغزالي: "فتوة العامة بالأموال، وفتوة الخاصة بالأموال والأفعال، وفتوة خاص الخواص بهما وبالأحوال، وفتوة الانبياء بهما وبالأسرار"، وقال عن الفتى: "لا يزال في حاجة غيره، ويعطي بلا امتنان، ولا يطالب أحداً بواجب حقه، ويطالب نفسه بحقوق الناس، ويرى الفضل لهم"[5] .

ولاحظ عمر الدسوقي ان الصوفية أخذوا من الفتوة العربية "أهم ميزاتها وهي الايثار، واضافوا إليها صفات أخرى متصلة بها" [6].

وقد لفت انتباه الاستاذ خاتشاتريان أن "الفتوة تبرهن بطريقتها الخاصة أساليب امتصاص الحركات الشعبية من قبل منظمات الصوفية، مما ميز القطاع

---

(1) السلمي، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين، (ت 412 هـ). الفتوة، ط 1، (تحقيق الدكتور إحسان ذنون الثامري، والدكتور محمد عبد الله قدحات)، دار الرازي، عمان، 2002، ص 3-5 .

(2) المصدر نفسه، ص 5 .

(3) خاتشاتريان، الكساندر، (1998). أهل الفتوة والفتيان في المجتمع الاسلامي. ط 1، بيروت: المركز العربي للابحاث والتوثيق . ص 37 .

(4) الغزالي، حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، (ت 505 هـ). روضة الطالبين وعمدة السالكين. في: مجموعة رسائل الامام الغزالي، ط 1، دار الفكر، بيروت، 2003. ص 151.

(5) المصدر نفسه، ص 155-156 .

(6) الدسوقي، عمر، (د. ت.). الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا. ط (بدون)، القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة. ص 221 .

الكبير للتطور الاجتماعي في الدول الاسلامية منذ نهاية القرن الحادي عشر [الخامس الهجري] وحتى ايامنا الحالية"[1].

وان كان هذا كذلك فلأن التصوف – برأي البعض - كله أخلاق[2]، وكل اناس لهم اخلاق وآداب وجدوا في التصوف صورة لأخلاقهم موصوفة بأدق لفظ واجمل معنى، فلا عجب اذن ان كان التصوف أقدر من غيره على استيعاب الحركات الشعبية كالفتوة وغيرها.

وقد ذهب المستشرق هدجسون إلى أن التصوف اضفى الشرعية على الفتوة [3].

وهذا ينقل البحث إلى فتوة الخليفة الناصر لدين الله التي كانت بمثابة مزيج مؤسسي بين فتوة العيارين والفتوة الصوفية، بحيث قام التصوف بتهذيب وضبط فتوة العيارين، بينما قامت فتوة العيارين بتسليح الفتوة الصوفية.

ويبدو أن بدايات تفكير الناصر بالفتوة جاءت باقتراح من حاشيته وجلسائه حيث "حسّنوا له ان يكون فتىً وقالوا له: إن ههنا رجلاً حسناً يقال له عبد الجبار، خلفه خلق كثير، وهؤلاء يُحتاج إليهم في وقت" [4]، فقد كان احتياجه لأتباع عبد الجبار هو دافع الناصر للانضمام إلى الفتوة. وكان عبد الجبار بن يوسف (ت583هـ) شيخ الفتوة ورئيسها وقد "تفرد بالمروءة والعصبية "وانقطع إلى عبادة الله تعالى بموضع اتخذه لنفسه وبناه[5]، وفي ذلك إشارة ربما إلى تصوف شيخ الفتوة آنذاك[6]. وقد لبس منه الناصر سراويل الفتوة، وتبعه المقربون من الناصر في لبس تلك السراويل، وأمر أبا علي بن الدوامي بأن يكون نقيب الجماعة، وان يخطب ويذكر شروط الفتوة وأحوالها المرضية[7]، وأمر الخليفة بأن يعمر للشيخ عبد الجبار صومعة تحت بغداد وصار يكثر ترداده إليه فيها والحديث في الفتوة ومعرفة الفتيان، "وكان الناس يزورون الشيخ عبد الجبار ويتقربون إليه

---

(1) خاتشاتريان، أهل الفتوة والفتيان في المجتمع الاسلامي، ص 38.
E. I. Vol. II, p. 964 (Futuwwa)

(2) أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص 218 .
(3) خاتشاتريان، أهل الفتوة والفتيان في المجتمع الاسلامي، ص 89 .
(4) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق وسر الخلائق، ص 112 .
(5) الذهبي، تاريخ الاسلام، ج 41، ص 155 .
(6) قال ابن الساعي: "وكان شيخاً متزهداً"، ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 222.
(7) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 112.

لأجل الخليفة"، لكن الناصر بعد ذلك صار يحضر عند "متقدم فتيان "آخر اسمه داود بن سمرة الذي وصل عدد المنتسبين إليه ما يقارب عشرة آلاف رجل حتى خاف منه عبد الجبار وجماعته[1]. وربما قصد الناصر من اعتماد أكثر من متقدم فتيان ان يقيم توازناً بين جماعات الفتوة بحيث لا تقوى واحدة على الأخرى فتنفرد بقوة يصعب السيطرة عليها لاحقاً، حيث كان في بغداد في زمن الناصر خمسة فروع من جماعات الفتوة وكان احدها جماعة الشيخ عبد الجبار والتي يطلق عليها اسم الرهاصية[2]. ان حداثة عهد الناصر بالفتوة استدعت في البداية ابقاء جماعات الفتوة على ماهي عليه من تعدّد.

إذا كان دافع الناصر لدخول الفتوة كثرة أتباع شيوخها، فإن دافعه إلى التصوف سيكون مشابهاً نظراً لكونهما حركتين شعبيتين. لقد كان توجه الناصر إلى تلك الحركات الشعبية بقصد سياسي، فمارس بعض الرياضات كرمي البندق واتخاذ الحمام المراسيل بحيث "صار كل من يريد القرب من الخليفة يتقرب إليه بأن يقبض منه الحمام"[3]. يقول الباحث يحيى احمد عبد الهادي حسين: "تركزت نشاطات الناصر في الفترة 578-599 هـ فيما يتعلق بالفتوة في الاهتمام ببعض أنواع الرياضة والتي اصبحت عنواناً وشعاراً لأهل الفتوة.... على رأس هذه الرياضات رياضة رمي البندق وهي رياضة من رياضات الصيد"، وصنفت كتب خاصة بهذه الرياضة، "كما اهتم الناصر بالطير المسمى الحمام الرسولي اوالهدي.... [الذي] يستخدم في نقل الرسائل والمكاتبات"، وقد صنفت الكتب بأنساب هذه الطيور وسلالاتها، وشجع الناصر رياضة السعي والركض لمسافات طويلة، كما شجع رياضة صيد السباع، فكان شباب المحالّ يخرجون للصيد على شكل جماعات[4].

وقد بقيت مراسيم الفتيان المعتمدة عندهم في القرون السابقة أساس تنظيم فتوة الناصر، فبقيت السراويل شعار الفتوة، والشد رمز الدخول فيها، وشرب كأس الفتوة الذي كان يحتوي الماء المملح بدلاً عما كان يحتويه من نبيذ في القرن الرابع الهجري أو قبله[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 203 .

(2) E. I. Vol. II, p 964 (Taeschner / Futuwwa)

(3) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 206 .

(4) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 116-120 .

(5) الدوري، نشوء الاصناف والحرف في الاسلام، ص 31 .

وكانت الفتوة في مستهل خلافة الناصر سنة 575هـ "عبارة عن اسم تطلقه على نفسها مجموعة من المنظمات والجماعات بعضها يسير في طريق الصوفية، وبعضها يسير في طريق العيارة والشطارة، وبعضها سني وبعضها شيعي" [1].

لبس الناصر لباس الفتوة سنة 578هـ[2]، لكنه لم يتوسع في نشر الفتوة خارج بغداد إلا بعد أن أعاد تنظيمها سنة 604هـ [3] وذلك على أثر قيام فتن ببغداد بين بعض أهالي المحلات بسبب التنافس في ممارسة رياضة صيد السباع سنة 601 هـ[4]، وما تلاها من فتن سنة 604 هـ بلغت حد الضرب بالسيوف بين أتباع رجال الدولة من الفتيان[5]. قال ابن الساعي: "في هذه السنة [604هـ] أهدرت الفتوة القديمة، وجعل أمير المؤمنين الناصر لدين الله – رض – القبلة في ذلك و المرجوع إليه فيه. وكان هو قد شرف عبد الجبار بالفتوة إليه وكان شيخاً متزهداً، فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام، وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ إليهم الرسل ومن ألبسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة، وانتشر ذلك ببغداد، وتفتى الأصاغر والأكابر"[6]. وقد أصدر الناصر منشوراً بهذه الصدد هو بمثابة تقعيد لشؤون الفتوة وضبط لها وربط لها بأحكام الشريعة، وفيه تأصيل للفتوة يعود بها إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه[7].

ووضعت كتب في الفتوة منها: كتاب الفتوة لابن المعمار الحنبلي، وكتاب تحفة الوصايا للخرتبرتي احمد بن إلياس النقاش، ورسالتان في الفتوة ألفهما شيخ الصوفية شهاب الدين السهروردي بالفارسية[8].

ان تصنيف السهروردي في الفتوة يشير إلى بداية الاتصال بين التصوف وفتوة الناصر . وقد عرف عن الناصر همه بترك الخلافة

---

(1) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 103-104 .
(2) الذهبي، العبر، ج 3، ص 74 .
(3) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 122 .
(4) ابن الاثير، الكامل، ج 10، ص 297. ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 146-148.
(5) ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 222، 228 .
(6) المصدر نفسه، ص 221-222 .
(7) للاطلاع على نص المنشور انظر: ابن الساعي، الجامع المختصر، ص 223-226.
(8) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 130-132 .

والانقطاع للتعبد في رباط صوفي بناه سنة 599هـ [1].

وأوضح ابن المعمار (ت642هـ) أنه صنف كتابه الفتوة لخدمة الخليفة الناصر بحيث أسند "أحكام الفتيان إلى أصول الشريعة و الدين، ليعلم أن الفتوة محجة المتقين و منهج العارفين" [2]، ويفهم من لفظة "العارفين "أنهم الصوفية إذ هي من الأوصاف الدالة عليهم. إن ربط الفتوة الشعبية بالشريعة هو بمثابة إعادة تعريف للفتوة من شأنه أن يفرغ فتوة العيارين من محتواها السلبي من جهة و يربطها بفتوة الصوفية من جهة أخرى، فالفتوة بحسب ابن المعمار "خصلة من خصال الدين، وصفة مكملة للعارفين"، وعليه، فإنه رأى أن "كل فتىً متدين، وليس كل متدين فتى"[3]، وبذلك يجعل من الفتوة حالة متقدمة في التدين. وهذا يفسر سبب إكثار ابن المعمار من تعريفات وأقوال متقدمي الصوفية المتصلة بمعاني الفتوة حيث يقتبس أقوال مشاهيرهم من أمثال محمد بن الترمذي، ومعروف الكرخي(ت200هـ) والمحاسبي (ت243هـ) والسري السقطي (ت251هـ) وذي النون المصري (ت254هـ) والجنيد (ت297هـ)[4].

إن ربط الفتوة بأصول الشريعة مقصد واضح في تأليف كتاب الفتوة عند ابن المعمار: "لا فتوة لمن لا دين له"[5]، وإذا ارتبطت الفتوة – بما هي حركة شعبية بين عامة بغداد – بالشريعة وضوابطها عندها يصبح للخليفة الناصر– بوصفه رمز الاسلام والحفاظ عليه– مدخلاً في الفتوةبحسب تعريفها الذي يقدمه ابن المعمار.

و مما يؤكد الغاية السياسية وراء تأليف الكتاب ما صرح به ابن المعمار من أنه شَابَ (خلط) ذكر الفتوة بالآداب الشرعية "لتنجو (الفتوة) من دائها العضال و تسلم من هوائها القتال"[6]، وإذا كان داء الفتوة هو تفرعها حتى صارت بيوتات و أحزاب وقبائل اختلفت وتنكبت منهج السلف الصالح[7]، فإن دواءها يكمن في توحيدها ووضع مرجعية تجمعها و إعادة ربطها بمنهج السلف الصالح. و بذلك يبرر ابن المعمار

---

(1) ابن الكازروني، مختصر التاريخ، ص 18-19 الهامش .
(2) ابن المعمار، كتاب الفتوة، ص 126 – 127.
(3) المصدر نفسه، ص 139.
(4) المصدر نفسه، ص 152 – 158
(5) المصدر نفسه، ص 167 .
(6) ابن المعمار، كتاب الفتوة، ص 126.
(7) المصدر نفسه، ص 145 – 147.

سبب انضمام الخليفة الناصر إلى الفتوة و من ثم سعيه لأصلاحها وفق الآداب الشرعية، وتوحيد بيوتاتها تحت شخصه. و بهذا يتم للناصر توظيف حركتين شعبيتين بحيث يصلح الفتوة بالتصوف، لينشىء مزيجاً إجتماعياً شاملاً لمختلف فئات المجتمع و ليكون هو على رأسه.

و في تقعيده لأحكام الفتوة استلهم ابن المعمار من التصوف، فقد سلسل الفتوة في سلسلة ترجعها إلى النبي ρ على نحو تسلسل خرقة التصوف[1]. و مما يلفت الانتباه في سلسلة الفتوة المذكورة أنها جاءت شاملة لرجال ذوي خلفيات لها صلة بمختلف فئات المجتمع البغدادي آنذاك بحيث وجد في السلسلة وعلويون وصوفية وعرب وعجم وملوك وعامة ومنتسبون إلى قبائل عربية ومدن من مختلف الجهات، الأمر الذي يشعر بفحوى الرسالة التي يراد تبليغها من إيراد هذه السلسلة، فهي توحي بأن الفتوة جامعة لأكثر فئات المجتمع فلكل فئة نصيب في السلسلة، عدا الاناث ومن لا شريعة له[2].

و قد قارن ابن المعمار بين خرقة التصوف و الفتوة على نحو يظهرتأثره بالتصوف فقال: "و أما خرقة التصوف فهي صحيحة، وهي أيضاً عهد على المحافظة على الطريقة، فهي كالفتوة، وتفترقان في الآداب والاصطلاح"[3]، وكأنه لما أشار إلى سلسلة الفتوة وسراويلها التي تشبه لبس الخرقة الصوفية وسلسلتها شعر بالحاجة إلى التفريق بينهما حتى لا ينتهي بالفتوة إلى التصوف فتغيب فيه ويتلاشى تميزها ويفقد مبرر تأليفه الكتاب وهو اجتذاب العامة إلى فتوة أصلحها التصوف، وليس اجتذابهم إلى فتوة صوفية.

كما تأثر ابن المعمار بالتصوف عندما أجاز انتساب الفتيان إلى ميت بأن يلبس من وكيله أو ذريته أو أولي الأمر على نحو ما يفعله مشايخ الصوفية من تلبيس الخرقة[4]، وربما أراد بذلك أن يجيز ما قام به الخليفة الناصر من الانتساب إلى علي بن أبي طالب في الفتوة.

وانتقد ابن المعمار بعض مسلكيات فتيان العيارين والشطار من المتأخرين واعتبرها انحرافاً عن معاني الفتوة، فمن ذلك مسلكهم في قتل غلمان الشرطة و ولاة المسلمين، وإعانة الخارجين عن الملة، وثنائهم

(1) المصدر نفسه، ص 148
(2) المصدر نفسه، ص 171 - 172.
(3) ابن المعمار، كتاب الفتوة، ص 150 – 151.
(4) المصدر نفسه، ص 213.

على من يتعاطى عظائم الأمور من العيارة والتلصص على أموال الناس والقتل بغير حق، ودخولهم في الفتوة لكي يتناصروا على مقاصدهم المذمومة، ثم ختم كتابه بتأكيد الأصل الديني والصوفي للفتوة فقال: "و لقد كان الأجدر بالفتيان أن يكونوا أهل المدارس والجوامع وأصحاب الربط والصوامع وأهل العلم والعبادة والورع والزهادة"(1)، وهذا مما يؤكد أحد أهم محاور الكتاب وهو إصلاح الفتوة بآداب الشريعة والتصوف.

لقد سعى كل من السهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف، وابن المعمار صاحب كتاب الفتوة إلى تقعيد و ترسيم الحركة الشعبية التي اختص بها كل واحد منهما، السهروردي بالتصوف و ابن المعمار بالفتوة. و يبدو أن الخليفة الناصر لدين الله قد وجد في الحركتين مفتاحاً للوصول إلى بقية فئات الأخرى في المجتمع البغدادي يمكنه من بلوغ مقاصده السياسية .

وقد رتب عبد المنعم رشاد محمد سياسات الناصر الدينية في ثلاث مراحل، الأولى: 575-583هـ وهي فترة ازدهار التشيع بسبب ابن الصاحب وانتهت بموته، والثانية تبدأ من سنة 583-590هـ وهي فترة ظهور الاتجاه المغالي في التسنن وانتهت بعزل الوزير ابن يونس، والثالثة تبدأ من سنة 590-622هـ وهي فترة ظهور الفتوة والبندق والحمام المراسيل(2).

ويرى عبد المنعم أن المرحلة الثالثة من سياسة الناصر والتي استمرت حتى وفاته كانت اكثر فتراته فاعلية(3).

وقد ذهب عبد المنعم إلى ان اصلاح الفتوة التي تمت سنة 604هـ كان يهدف إلى قيادة الناصر لتنظيم الفتوة ومن ثم السيطرة عليه لتقوية مكانة السلطة في التعامل مع تلك الجماعات، وبقيام الناصر بربط فتوته بعلي بن ابي طالب جمع بين الماضي المجيد للخلافة الراشدة وبين ضرورات اللحظة التاريخية المتمثلة في توحيد المسلمين سنة وشيعة، اغنياء وفقراء، خاصة وعامة، ومن ثم ربطهم بشخصه(4).

وكان اهتمام الناصر بالفتوة موازياً لاهتمامه بالتصوف نظراً للعلاقة الوطيدة بين التصوف والفتوة، وقد وظف الناصر شيوخ الربط الصوفية

---

(1) المصدر نفسه، ص 287 - 291

Muhamad, The Abbaside Caliphate, pp. 99-100 . (2)

(3) المرجع نفسه، ص 106-109 .

(4) المرجع نفسه، ص 119-122 .

لتأكيد مركزه لدى أمراء المسلمين عبر استعمالهم في السفارات والبعثات[1]، ونجح في جعل المؤسسات الدينية كالربط والمساجد سنداً لسياساته[2].

وربما كان الذي دفع الناصر لدين الله إلى إعادة تنظيم الفتوة على النحو الذي حدث، خشيته بعد زوال النفوذ السلجوقي من قيام بعض القوى الاسلامية بتوظيف عامة بغداد واللعب على مشاعر الشيعة منهم بهدف فرض مطالبهم على الخلافة على نحو ما حدث في الفترة البويهية، فكانت حركة الناصر في إعادة تنظيم الفتوة والسيطرة عليها بمثابة عملية احترازية لاحتواء الحركات الشعبية في ظل الفراغ السياسي الذي أحدثه تلاشي النفوذ السلجوقي في بغداد. وبالفعل فقد سعى السلطان خوارزم شاه محمد بن تكش إلى تهيئة منافس علوي للخليفة الناصر اسمه علاء الملك من ترمذ، وسار إلى بغداد لفتحها وتولية علاء الملك إماماً فيها، وكان ذلك في سنة 614 هـ، إلا أن مسعاه خاب بسبب الشتاء فقفل راجعاً، وهذا يفسر سبب افساح الناصر مجال النشاط للعلويين في تنظيم الفتوة [3].

كان تنظيم الفتوة من شأنه أن يمكن الناصر من استنفار الناس إذا احتاجهم لأمر[4]. وبما أن حركة العيارين لها أسبقيات في الدفاع عن بغداد، فربما أراد الناصر إعدادهم لهذه المهمة إذا استدعت الضرورة. فقد كانت حركة الفتوة العسكرية على النحو الذي نظمها الناصر تهذيباً لحركة العيارين الثورية[5].

ونظراً لتأثير التصوف بالعيارين والشطار واصحاب المهن والأصناف والفتوة الشعبية فقد وجد الناصر في التصوف توأماً للفتوة في زمنه . تقول المستشرقة شيمل: "لقد ساعد أبو حفص عمر [السهروردي] الخليفة في الترويج لتجديد قيم الفتوة، بل إن هناك تخمينات بأن الناصر هو الذي نظم طرق الفتوة الصوفية لينشر تعاليم السهروردية. على كل حال، فإن الخليفة هو الذي جعل ما يسمى بنظام الفتوة "نظاماً مؤسسياً "له

(1) المرجع نفسه، ص 130.
(2) Muhamad, The Abbaside Caliphate, p.. 133
(3) بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، ص 380 .
(4) ابن شاهنشاه، مضمار الحقائق، ص 112 .
(5) الدوري، نشوء الأصناف والحرف في الاسلام، ص 35 .

علاقة وطيدة بالتصوف"[1].

ومما يؤكد علاقة التصوف الرسمي بتنظيم الفتوة أن الشيخ ابا البركات عبد الرحمن بن شيخ الشيوخ كان "نقيب الفتوة" زمن الخليفة المستنصر بالله [2].

ويقول المستشرق تيشنر أن هدف الناصر من تنظيم الفتوة كان "تحويل أحد مصادر القلاقل والخصومة إلى أداة تثقيف اجتماعي وتضامن عام، كما كان يهدف أيضاً إلى التوفيق بين الشريعة – التي كانت لديه وحسب إداركه متأثرة بالتصوف – وبين مجموعة ضوابط و أعراف نشأت مستقلة عن الشريعة"[3].

وذهب ترمنغهام إلى أن منظمات الفتوة عامة كانت بمثابة رد فعل تعويضي عن قمع التشيع العلني[4]. بينما ذهب خاتشاتريان إلى ان الغرض من تنظيم الفتوة كان تهيئة طائفة قوية من الفيتان للمساعدة في الحروب الصليبية[5]، وبينما رفض تيشنر هذا الرأي المنسوب أصلاً للمستشرق بول فيتك، فقد رأى ان اهتمام الناصر بالفتوة كان سببه السعي لإعادة تنظيم سلطة الخلافة الدينية وإعادة مكانتها السياسية فأراد نشر الفتوة بين الأمراء ليتمكن من تسخيرهم عند الحاجة، كما أراد من الفتوة القضاء على الخلافات بين السنة والشيعة، وذهب سالينجر إلى ان تبني الناصر للفتوة كان بمثابة محاولة إصلاح منظمات الفتوة والعيارين والشطار من الداخل بعد أن عجزت السلطة عن القضاء على تلك المنظمات، أما المعلم جودت فكان يرى في تنظيم الفتوة على نحو مستقل عن الجيوش الرسمية محاولة للناصر لتشكيل جماعات فدائية سنيّة لدفع شر الروافض[6].

وقد لاحظ الباحث يحيى اختفاء حركة العيارين والشطار عن مسرح الأحداث طيلة فترة حكم الناصر والظاهر و المستنصر، وأعاد سبب ذلك إلى قوة حركة الفتوة التي تمكنت من حفظ الأمن داخل بغداد[7]. ولكن حصر السبب في تنظيم الفتوة يحط من شأن عوامل أخرى ربما كان منها ما هو أعمق اثراً

---

(1) شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام، ص 278 .
(2) مجهول، الحوادث، ص 20-21 .
(3) E. I. Vol II, p. 964 (Taeschner / Futuwwa)
(4) Trimingham, The Sufi Orders in Islam, p. 14.
(5) خاتشاتريان، أهل الفتوة والفتيان في المجتمع الاسلامي، ص 106 .
(6) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 133-135 .
(7) المرجع نفسه، ص 150 .

وأوسع انتشاراً مثل دور شيوخ الصوفية في إصلاح وتوبة اعداد كبيرة من العيارين والشطار وغيرهم في بغداد والذين اشير إلى تأثيراتهم آنفاً.

ومع ذلك فإن هنالك من يرى أن فتوة الناصر "لم تحل مطلقاً محل الفتوة الشعبية التي لم تتعرض للمخاطرات السياسية، ولم تكن مرتبطة مع نظام إداري معين "، وتوجهت نحو الصناع وأصحاب المهن وظهرت أكثر رسوخاً في اراضي آسية الصغرى والقوقاس[1].

تجلى في "الإخية الفتيان" امتزاج وتفاعل العوامل التي جرى البحث فيها ضمن علاقة الصوفية بالعامة، فقد امتزج التصوف بالفتوة وأصحاب المهن والتجار والصفة العسكرية بحيث أصبح المزيج تركيبة لافتة للإنتباه تجلت في "الإخية الفتيان" الذين جاء ابن بطوطة على ذكرهم وتفصيل أحوالهم ضمن عنوان يخصهم[2].

يشكل الاخية الفتيان نموذجاً مصغراً لما تؤول إليه علاقة الصوفية بفئات المجتمع – موضوع هذا الفصل– يمكن القارئ من فهمٍ أفضل لشبكة العلاقات تلك.

قال المستشرق دوزي في تعريف الإخية الفتيان: "وكانت جمعية الفتوة تسمى في آسية الصغرى (الإخية الفتيان) وكانت تضيف الغرباء وتمنع البغي والظلم وتتنكر للطغاة وتقتل أتباعهم"[3].

ولفظة آخي قديمة وربما كان أقدم ذكر لها عند الهجويري (ت465هـ) حيث قال: "أما أهل قهستان واذربيجان وطبرستان وقومس، منهم: الشيخ شقيق فرج المعروف بأخي الزنجاني، كان رجلاً حسن السيرة محمود الطريقة" [4]، وقد توفي أخي الزنجاني سنة 457هـ[5]، مما يعني أن اللفظة كانت موجودة في تلك البلاد الشرقية في النصف الأول

---

(1) خاتشاتريان، أهل الفتوة و الفتيان، ص 107 نقلاً عن لويس غارديه .

(2) انظر: ابن بطوطة، شمس الدين ابو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي، (ت 779 هـ). تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط 4، 2 ج، (تحقيق الدكتور علي المنتصر الكتاني)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 هـ . ج 1، ص 314 وما بعدها .

(3) دوزي، رينهارت، (1980-2000) . تكملة المعاجم العربية . ط 1، 11 ج، (نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد سليم النعيمي)، بغداد: وزارة الثقافة والاعلام . ج 8، ص 19 (فتو وفتى) .

(4) الهجويري، ابو الحسن علي بن عثمان الغزنوي، (ت 465 هـ) . كشف المحجوب، ط (بدون)، (دراسة وترجمة وتعليق دكتورة سعاد عبد الهادي قنديل)، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، 1974 . ص 388 .

(5) المصدر نفسه، ص 388 الهامش .

من القرن الخامس الهجري. وربما جاز الاستنتاج من كلام الهجويري أن أصل الأخية في الأناضول يعود إلى بلاد المشرق الإسلامي، ويقوي من هذا الاحتمال وجود امثال الإخية الفتيان في مدينة أصفهان، وقد ذكر ابن بطوطة أنه لبس هناك خرقة التصوف السهروردية، وأورد تسلسلاً لها يعود بها إلى الشهاب السهروردي مروراً إلى "الشيخ أخي فرج الزنجاني"، المشار إليه أعلاه عند الهجويري[1]. وتشير السلسلة التي ذكرها ابن بطوطة إلى ان الشيوخ الذين أخذ عنهم أخي فرج الزنجاني خرقته هم من اكابر فتيان الصوفية في خراسان مثل أحمد الدينوري (توفي بعد سنة340هـ)[2] وقبله ممشاد الدينوري (ت299هـ) الذي كان احد فتيان الجبال[3]، وهذا يؤكد الاصل الصوفي للاخية.

وقد استخدم الشهاب السهروردي (ت632هـ) لفظة "آخي "في رسالته التي وضعها في الفتوة باللغة الفارسية[4].

قال ابن بطوطة في معرض حديثه عن الاخية الفتيان: "وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية في كل بلد ومدينة وقرية، ولايوجد في الدنيا مثلهم أشد احتفالاً بالغرباء من الناس وأسرع إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظلمة، وقتل الشرط ومن ألحق بهم من أهل الشرّ. والأخي عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضاً. ويبني زاوية ويجعل فيها الفرش والسرج ومايحتاج إليه.... ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم.... فإن ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم... وأن لم يرد وارد اجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعاتهم بالغدو .... ويسمون بالفتيان ويُسمى مقدمهم كما ذكرنا بالأخي" [5].

وبمقارنة ما أورده السلمي (ت412هـ) من أوصاف لأهل الفتوة الصوفية مع ما أورده ابن بطوطة من أوصاف الاخية الفتيان، يبدو واضحاً ان فتوة الاخيه كانت فتوة صوفية أكثر منها فتوة عيارين بالرغم من ان الاخية فيهم من فتوة العيارين بعض الملامح مثل قتل الشرط. قال السلمي في وصف اهل

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 220-222 .
(2) السلمي، طبقات الصوفية، ص 475 .
(3) المصدر نفسه، ص 316 .
(4) حسين، الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير، ص 157 .
(5) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 314 .

الفتوة: "الملاطفة مع الاخوان وقضاء حوائجهم"[1]، وقال: "ومن الفتوة السخاوة"[2]، وقال: "ومن الفتوة محبة القرى والضيف"[3]، وقال: "ومن الفتوة محبة الغرباء وحسن تعهدهم"[4] وقال: "ومن الفتوة حسن القرى وإكرام الضيف"[5]، وقال: "ومن الفتوة ان لا يقعد العبد عن الكسب إلا بعد صحة عقدة التوكل"[6]، وقال: "ومن الفتوة قبول الرفق من وجهه والايثار بها في الوقت" [7]، وقال: "ومن الفتوة الانفاق على الاخوان" [8]، إلى غير ذلك.

ومن المواصفات التي ذكرها ابن بطوطة للأخية الفتيان أنهم اصحاب سلاح، وان لكل أهل صناعة منهم اعلام وبوقات وطبول، وان لهم علاقة وطيدة بالسلطان في بلادهم[9]، وذكر أيضاً أن فتوة الأخية لم تكن قصراً على اصحاب الصناعات، بل كان منهم القضاة أيضاً كالقاضي ابن قلم شاه في مدينة قونيه الذي كان له طائفة كبيرة من التلاميذ، ولهم سند يتصل إلى علي بن ابي طالب، ولباس الفتوة عندهم السراويل[10]، وكان منهم شرفاء من آل البيت كالشريف حسين في مدينة أقصرا[11]، ومن الأخية أيضاً أمراء وحكام[12]، قال ابن بطوطة: "ومن عوائد هذه البلاد انه ما كان منها ليس به سلطان، فالأخي هو الحاكم به"، وعادة ما يكون أتباعه من وجوه المدينة وكبرائها[13]، ومن الفتيان من ذكرهم ابن بطوطة بوصف "كبار الصالحين" [14]، اما الغناء في زوايا الاخية الفتيان فباللغة العربية ويسمونه "القول "ثم يغنون بالفارسي والتركي ويسمونه "الملمع" [15].

---

(1) السلمي، الفتوة، ص 6 .
(2) المصدر نفسه، ص 9 .
(3) المصدر نفسه، ص 12 .
(4) المصدر نفسه، ص 14 .
(5) السلمي، الفتوة، ص 16.
(6) المصدر نفسه، ص 19 .
(7) المصدر نفسه، ص 32 .
(8) المصدر نفسه، ص 59 .
(9) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 320 .
(10) ابن بطوطة، تحفة الأنظار، ج 1، ص 322 .
(11) المصدر نفسه، ج 1، ص 324 .
(12) المصدر نفسه، ج 1، ص 324، 325 .
(13) المصدر نفسه، ج 1، ص 325 .
(14) المصدر نفسه، ج 1، ص 333 .
(15) المصدر نفسه، ج 1، ص 363 .

وقد رجح الدسوقي ان يكون الأخية اصلاً صوفية تسموا بالفتيان وسكنوا الزوايا[1]، وربما يكون لهذا الترجيح أصل عند السهروردي حيث ميز بين الصوفي المتجرد و الصوفي المتسبب، ويلاحظ أن ترتيب أبواب كتاب عوارف المعارف يكاد يكون وصفاً لما عليه الإخية الفتيان في معيشتهم[2]. بناء على ذلك، يكون أصحاب الصناعات من الأخية بمثابة الصوفية المتسببين الذين ينفقون على الصوفية المتجردين المقيمين في الزوايا والذين اطلق عليهم ابن بطوطة تسمية "الفقراء الموَلهّين"[3].

أثار تنظيم الاخية الفتيان دهشة المستشرق تيشنر من حيث ان أقوى صدىً لقيته مبادرة الخليفة الناصر كان في المجتمع التركي في الاناضول وذلك خلال المرحلة الأولى من تنظيمه، وقال ان "الفتوة" التي تطورت هناك في شكل "الإخية" الأصيل ظلت تعزى إلى رعاية الخليفة الناصر، وكان تأثير مصنفات ابن المعمار والخرتبرتي والسهروردي ان دشنت تسمية استمرت في المناطق الإيرانية– التركية وفي مصر خلال الفترة العثمانية حتى بدايات الفترة الحديثة، ويؤكد تيشنر انه منذ ذلك الحين صار هناك تقارب بين الفتوة بمعناها الشعبي وبين الفتوة الصوفية، كما حدث تداخل متبادل بين الروح القتالية للفتيان والقيم الروحية للصوفية، الأمر الذي يؤكد قدرة التنظيمات الصوفية على استيعاب الحركات الشعبية، وهي منظمات صبغت قطاعات كبيرة من التطور الاجتماعي في بلاد الاسلام منذ نهاية "العصور الوسطى" وحتى الآن[4].

يبدو أن اهتمام المستشرقين بالفتوة الإسلامية عموماً كان له أثره في أوروبا حيث نشأت جمعيات الفتاة في القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين ظهرت جماعات الشباب الهتلري في ألمانيا إثر هزيمتها في الحر العالمية الأولى، وظهر الفاشيون في إيطاليا، فربما كان لدراسة المستشرقين آنذاك لتنظيم الفتوة عند الخليفة الناصر أثر في نشوء تلك الحركات الشعبية الأوروبية.

وختاماً، فإن التصوف بما له من صلات مع مختلف الحركات الشعبية كان له أثر مهذِب وموحِّد لتلك الحركات، حتى كادت تكون الصبغة الاجتماعية لبلاد الاسلام في القرن السادس الهجري صبغة صوفية.

---

(1) الدسوقي، الفتوة عند العرب، ص 231 .
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص 65 – 104 .
(3) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج 1، ص 341 .
(4) E. I., Vol. II, p. 964 (Taeschner / Futuwwa).

نتائج البحث

نتائج البحث

توصلت دراسة "متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري" إلى عدد من النتائج يمكن إيجازها فيما يلي:

1. كان التصوف حركة اجتماعية سُنيّة دعمتها السلطنة السلجوقية في وقت مبكر بعد دخولها إلى بغداد .
2. نظراً لارتباط أشعرية مدرسي المدرسة النظامية بالتصوف الذي دعمه الوزير نظام الملك ، تزايدت شدة الخصومة بين الأشاعرة وحنابلة بغداد مما حدى بالتصوف للابتعاد عن هذه الخصومة .
3. لم يكن تصوف البغداديين مقصوراً على الأشاعرة أو أتباع المذهب الشافعي ، فقد كان في بغداد صوفية حنابلة أيضاً .
4. ترافق دخول السلاجقة إلى بغداد في منتصف القرن الخامس الهجري مع بناء رباط شيخ الشيوخ والمدرسة النظامية الموقوفة على المذهب الشافعي ، فكانت هاتان المؤسستان ترعيان تيار التصوف الأشعري ، الأمر الذي حدى ببقية المذاهب الفقهية إلى إنشاء مدارسها الخاصة بها ، فكانت مدرسة الجيلي أولى مدارس الحنابلة في بغداد وبجانبها أنشئ رباط الجيلي ، و كان ذلك بداية نشوء تيار تصوف الفقهاء .
5. تزايدت موجة بناء الرباط الصوفي جنب المدرسة التي تدرس علوم الشريعة ، فكانت بمثابة المظهر المؤسسي لتيار تصوف الفقهاء .
6. خرج التصوف من عزلته الاجتماعية فصار قوة اجتماعية يحسب حسابها لدى السلاطين والخلفاء .
7. أفضى تيار تصوف الفقهاء إلى سعة انتشار التصوف بين جماهير الناس .
8. اتاحة التصوف لجماهير الناس آذن بظهور تطور لاحق تمثل بظهور الطرق الصوفية التي انتسبت إلى كبار صوفية بغداد من أمثال الجيلي والسهروردي والرفاعي .
9. سعى السلاطين والخلفاء لأخذ زمام المبادرة في بناء الربط الصوفية والوقف عليها بغية حصر التصوف في مؤسسات تمكنهم من ممارسة قدر من السيطرة الرسمية عليها .
10. نظراً لعدم اقتصار الصوفية على مذهب فقهي دون آخر ، ولتجنبهم الجدل

واعتمادهم الوعظ والتناصح ، فقد لعبوا دوراً فاعلاً في تخفيف حدة الخصومة المذهبية .

11. نظراً لانخراط أناس من مختلف الخلفيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعرقية في سلك التصوف ، فقد اعتبر التصوف عامل توحيد اجتماعي .
12. قام الصوفية بدور فاعل في تهذيب أوساط العامة من العيارين والشطار وقطاع الطرق .
13. استفاد الخلفاء العباسيون ، وبخاصة الناصر لدين الله ، من صوفية الربط في السفارات ، حيث كان احترام الناس لهم مما يسهل عليهم إنجاز مهماتهم .

المصادر والمراجع

قائمة المصادر

- إبن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ) .
الكامل في التاريخ ، ط2،10ج، (تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

- الأدفوي، كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب، (ت748هـ) .
الموفي بمعرفة التصوف والصوفي، ط1، (حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد عيسى صالحية)، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، 1988.

- الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي (ت772هـ).
طبقات الشافعية، ط1، 2ج، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

- إبن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة (ت 668هـ) .
عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا). دار مكتبة الحياة، بيروت،(د. ت.).

- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430 هـ) .
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1،10ج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

- الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر(ت 340 هـ) .
كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، (تحقيق خديجة محمد كامل)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998.

- إبن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللوات الطنجي (ت 779 هـ) .
تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط2،4ج، (تحقيق الدكتورعلي المنتصر الكتاني)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 هـ.

- البنداري، الفتح بن علي (ت 643 هـ).
سنا البرق الشامي، وهو مختصر لكتاب البرق الشامي للعماد الأصفهاني المتوفى سنة 597 هـ، ط (بدون)، (تحقيق دكتورة فتحية النبراوي)، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1979.

- التادفي، محمد بن يحيى الحنبلي (ت 963 هـ) .

قلائد الجواهر في مناقب تاج الأولياء ومعدن الأصفياء وسلطان الأولياء الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ، 2004 م .

- ❖ التلمساني، أحمد بن محمد المقري (ت 1041هـ).
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط بدون، 8ج، (تحقيق الدكتور احسان عباس)، دار صادر، بيروت، 1988.

- ❖ إبن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (ت 728 هـ).
الخلافة و الملك، ط2، ج1، (تحقيق حماد سلامة و مراجعة الدكتور محمد عويضة). مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1994م.
- ❖ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255 هـ) .
البيان و التبيين، ط7، 4ج، (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998 .
الحيـوان، ط2، 8ج، (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ج1-ج1965/3، ج1966/4، ج5 /غير متوفر، ج1967/6، ج1968/7، ج8 /1969.

- ❖ الجامي، الملا نور الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت 898 هـ).
نفحات الأنس من حضرات القدس، ط1، 2ج، 2م، (تحقيق محمد أديب الجادر)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 .

- ❖ ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الأندلسي، (ت 614هـ).
رحلة ابن جبير، (د. ط.)، 1ج، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، مصر، (د. ت.) .

- ❖ إبن أبي جرادة ، كمال الدين عمر بن أحمد (إبن العديم) (ت 660 هـ) .
بغية الطلب في تاريخ حلب، ط1، 10ج، (تحقيق الدكتور سهيل زكار). دار الفكر، بيروت، 1988.
زبدة الحلب من تاريخ حلب، ط2،1 ج،2م، (حققه وقدم له الأستاذ الدكتور سهيل زكار)، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة ، 1997.

- ❖ إبن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 597 هـ) .
المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط10،1ج، دار صادر، بيروت، 1358هـ.
صيد الخاطر، ط1، (تحقيق عبد القادر أحمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

تلبيس إبليس، (د. ط.)، 1ج، (تصحيح و تعليق ادارة الطباعة المنيرية). دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت.).
صفة الصفوة، ط 2، 4ج، (تحقيق محمود فاخوري، محمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة، بيروت، 1979.
شذور العقود في تاريخ العهود، ط 1، 1ج، (دراسة وتحقيق أبي الهيثم الشهبائي، الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب)، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمةالتراث، (د. م.)، 2007م .

- الجيلاني، محي الدين أبو صالح عبد القادر بن موسى (ت 561 هـ) .
الغنية لطالبي طريق الحق، ط1، 2ج، 1م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت.) .
الفتح الرباني و الفيض الرحماني، ط1، (ضبطه و قدم له الدكتور محمد الصباح)، دار مكتبة الحياة، (بدون بلد)، 1995م.
فتوح الغيب، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2004م.

- حاجي خليفة ، (ت 1067 هـ) .
كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، ط(بدون)، 2ج، (عني بتصحيحه وطبعه وتعليق حواشيه محمد شرف الدين يالتقايا، المعلم رفعت بيلكه الكليسي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت.) .

- إبن الحنبلي، أبو الفرج ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم الأنصاري (ت 634).
الإستسعاد بمن لقيته من صالحي العباد في البلاد، في: شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، استخرجها وحققها الدكتور احسان عباس، 2ج ، (ج1، ط 1) (ج2 ، ط3). دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

- الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ).
تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط1، 14ج، يلحقه ذيول بارقام اخرى، (دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

- إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ) .
المقدمة، وهو الجزء الأول من كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.

- إبن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ، (ت 681 هـ) .
وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ط (بدون)، 8ج، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، (ج5، ج8 /1977)، و باقي الأجزاء (د. ت.).

- إبن الدمياطي، أبو الحسين أحمد بن أيبك بن عبد الله الحسامي، (ت 749 هـ).

المستفاد من ذيل تاريخ بغداد للحافظ إبن النجار البغدادي، ط1، 1ج، 1م، (دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي في المجلد رقم 21، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

❖ إبن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي، (ت281هـ).
الأوليـــاء، ط 1، (تحقيق محمد السعيد بن بسيوني الزغلول)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993.

❖ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت 748 هـ).
المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ أبي عبد الله بن الدبيثي (ت 637 هـ)، ط 1، 3ج، 1م، (دراسة و تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي في المجلد رقم 15، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
العبر في خبر من غبر، ط1، 4ج، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول)،دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
تاريخ الإسلام و و فيات المشاهير و الأعلام، ط 1(عدا ج1، ج 9: ط2)، 52ج وذيل، (تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1988 – 2000.

❖ الرفاعي، أحمد بن علي، (ت 578 هـ).
البرهان المؤيد، ط (بدون)، 1ج، (جمع و تحقيق إبراهيم الرفاعي)، دار آل الرفاعي، دار التراث العربي، قنا – مصر، (د. ت.).

❖ إبن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، (ت 795 هـ).
الذيل على طبقات الحنابلة، ط (بدون)، 2ج، 1م، (تصحيح محمد حامد الفقي)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1952.

❖ إبن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب تاج الدين الخازن (ت 674 هـ).
الجامع المختصر في عنوان التواريخ و عيون السير، (الجزء التاسع و هو من تاريخ بلغ فيه مؤلفه إلى سنة 656 هـ)، (عني بنسخه ونشره وإصلاح تصحيفه وتعليق حواشيه وعمل فهارسه، مصطفى جواد)، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد، 1934م.
مختصر أخبار الخلفاء، ط (بدون)، 1ج، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1309هـ.

❖ سبط إبن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي، (ت654هـ).
مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ط 1، (القسم الأول من الجزء الثامن1وقايع سنة 495 – 589هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن،

الهند، 1951.

- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (ت 771 هـ) .
طبقات الشافعية الكبرى، ط2، 1ج، (تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الدكتور محمود محمد الطناحي)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الـجيزة، 1992 م .
معيد النعم و مبيد النقم، ط2، (تحقيق محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد بوالعيون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993.

- السراج، أبو نصر عبد الله بن علي الطوسي، (ت 378 هـ).
اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، (ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

- السلامي، أبو المعالي محمد بن رافع، (ت 774 هـ).
تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار، ط2، ج1، (صححه وعلق حواشيه المحامي عباس العزاوي)، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2000م.

- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد، (ت 412هـ).
ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، ط1،1ج، (تحقيق الدكتور محمود الطناحي)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993.
الفتــوة، ط 1، (تحقيق الدكتور إحسان ذنون الثامري، و الدكتور محمد عبد الله قدحات)، دار الرازي، عمان، 2002م.
طبقات الصوفية، ط 3، 1ج، (تحقيق نور الدين شريبة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.

- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، (ت 562 هـ).
الأنســاب، ط 1، 5ج، (تقديم و تعليق عبد الله عمر البارودي)، دار الجنان، بيروت، 1988.

- السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد، (ت 632هـ).
كشف الفضائح اليونانية و رشف النصائح الإيمانية، ط1، (تحقيق وتعليق الدكتورة عائشة يوسف المناعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1999م.
عوارف المعارف، ط2، (ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005 م .

- السهروردي، ضياء الدين أبو النجيب عبدالقاهر بن عبد الله بن محمد بن عمويه،(ت 563 هـ).

آداب المريدين، ط (بدون)، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د. ت.).

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت 911هـ).
حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة، ط 1، 2ج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967م.

- أبوشامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي الدمشقي، (ت 665 هـ).
تراجم رجال القرنين السادس و السابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط 2، 1ج، (صححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، عني بنشره و راجع أصله عزت العطار الحسيني)، دار الجيل، بيروت، 1974م.
كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية و الصلاحية، ط1، 4ج، (تحقيق ابراهيم الزيبق)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
- إبن شاهنشاه ، محمد بن تقي الدين عمر، (ت 617 هـ) .
مضمار الحقائق و سر الخلائق، ط 2، (تحقيق الدكتور حسن حبشي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005 م.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد، (ت 816 هـ).
كتاب التعريفات، ط (بدون)، 1ج ، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م .

- الشطنوفي، نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن اللخمي، (ت 713هـ).
بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرباني محي الدين أبي محمد عبد القادر الجيلاني، ط 1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ، 2001 م.

- الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشافعي المصري، (ت 973هـ).
الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ط 1، 2ج، 1م ، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب، 1999م.

- إبن الصابوني، جمال الدين أبو حامد محمد بن علي المحمودي، (ت 680 هـ).
تكملة إكمال الإكمال، ط (بدون)، 1ج، (حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد)، المجمع العلمي العراقي، بغداد، (د. ت.) .

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، (ت 764 هـ) .
الوافي بالوفيات، ط 1، 29ج، (تحقيق أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى)، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2000م.
نكت الهميان في نكت العميان، ط 1، 1 ج، (تحقيق الأستاذ أحمد زكي بك)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، 2007م.

❖ الطرسوسي، أبو عمروعثمان بن عبد الله بن إبراهيم (ت هـ).
سير الثغور، في: شذرات من كتب مفقودة من التاريخ، (تحقيق الدكتور احسان عباس) ،2 ج، (ج 1: ط 1)،(ج 2 : ط 3)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.

❖ الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد المالكي، (ت 520 هـ).
سراج الملوك، ط (بدون)، 1 ج، مطبعة بولاق، مصر، 1872م.

❖ العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، (ت 1162 هـ).
كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط 3، 2 ج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

❖ ابن عجيبة، أحمد بن محمد، (ت 1224 هـ).
إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، ط (بدون)، 1ج، دار الفكر، بيروت، (د. ت.) .
الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي، منشور مع كتاب: ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، ط (بدون)، 1 ج، دار الفكر، بيروت، (د. ت.) .

❖ ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي، (ت 571 هـ).
تاريخ مدينة دمشق، ط 1، 80 ج، (دراسة و تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي)، دار الفكر، بيروت، 1995 - 2000.

❖ ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، (ت 513هـ).
التعليقات المسماة كتاب الفنون، ط (بدون)، 2 ج، (حققه و قدم له و علق عليه جورج مقدسي)، دار المشرق، بيروت، 1970 – 1971م.

❖ إبن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، (ت 1089هـ).
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1،11 مجلد، (تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط)، دار إبن كثير، دمشق، 1986 – 1993م.

❖ العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله ، (ت 749 هـ).
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط(بدون)، السفر الثامن طوائف الفقراء الصوفية، (تحقيق بسام محمد بارود)، المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، 2001 م.

❖ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت505 هـ).

أصناف المغرورين، ط (بدون)، 1 ج، (دراسة وتحقيق وتعليق عبد اللطيف عاشور)، مكتبة القرآن، القاهرة، 1986م.
المنقذ من الضلال، في: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط 1، 1ج ، دار الفكر، بيروت، 2003.
روضة الطالبين و عمدة السالكين، في : مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط 1، 1 ج، دار الفكر، بيروت، 2003.

- ❖ إبن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن نور الدين علي المالكي، (ت 799هـ).

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط 1، ج 1، (دراسة و تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.

- ❖ إبن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بإبن الفوطي الحنبلي، (ت 723 هـ) .

تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، (الجزء الرابع: الأقسام الأول والثاني والثالث في ثلاثة مجلدات)، (تحقيق الدكتور مصطفى جواد)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، القسم 1: 1962، القسم 2: 1963، القسم3: 1965. 1962 – 1965م.

- ❖ إبن قاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد الدمشقي، (ت 851 هـ).

طبقات الشافعية، ط 1، 4 ج، (اعتنى بتصحيحه و علق عليه ورتب فهارسه الدكتور الحافظ عبد العليم خان)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدراباد الدكن، الهند، 1979 – 1980م.

- ❖ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، (ت 674 هـ).

آثار البلاد و أخبار العباد، ط (بدون)، 1 ج ، دار صادر، بيروت، (د. ت.).

- ❖ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، (ت 465 هـ).

الرسالة القشيرية، ط (بدون)، 1 ج، دار التربية، بغداد، (د. ت.).

- ❖ القلقشندي، أبو العباس أحمد (ت 821 هـ).

صبح الأعشى في كتابة الإنشا، ط (بدون)، 14ج، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922م.

- ❖ إبن الكازروني، ظهير الدين أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، (ت697 هـ).

مختصر التاريخ من أول الزمان إلى منتهى دولة بني العباس، ط (بدون)، 1ج، (حققه وعلق عليه الدكتور مصطفى جواد)، وزارة الإعلام، بغداد، 1970م.

- ❖ الكاشاني، عبد الرزاق بن أحمد، (ت 736 هـ).

رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، ط (بدون)، 1ج، (تحقيق و تقديم سعيد عبد الفتاح)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ، 1995م.

- الكتبي، محمد بن شاكر، (ت764هـ) .
فوات الوفيات و الذيل عليها، ط (بدون)، 5ج، (تحقيق الدكتور احسان عباس)،دار صـادر، بيروت، (د. ت.).

- إبن كثير، الحافظ أبو الفداء اسماعيل الدمشقي، (ت774 هـ).
البداية والنهاية، ط 1، 14 ج، (تحقيق علي شيري)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

- الكلاباذي ، تاج الاسلام أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري، (ت 380هـ).
التعرف لمذهب أهل التصوف، ط (بدون)، 1ج، (تحقيق و تقديم الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ،1960.

- مجهول، (مؤلف من القرن الثامن الهجري).
كتاب الحوادث، وهو الكتاب المسمى وهماً بالحوادث الجامعة و التجارب النافعة والمنسوب لإبن الفوطي، ط 1، 1 ج، (حققه و ضبط نصه و علق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الدكتور عماد عبد السلام رؤوف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.

- أبو مدين، شعيب بن الحسين، (ت 594 هـ) .
أنس الوحيد و نزهة المريد، (وهو ملحق بكتاب عنوان التوفيق في آداب الطريق لإبن عطاء الله السكندري)، ط 1، 1 ج، (تحقيق الدكتور خالد الزهري)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

- ابن المعمار، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم البغدادي الحنبلي، (ت 642هـ).
كتاب الفتـوة ، ط1، 1ج، (حققه و نشره الدكتور مصطفى جواد، الدكتور محمد تقي الدين الهلالي، الدكتور عبد الحليم النجار، أحمد ناجي القيسي)، مكتبة المثنى، بغداد، 1958.

- المقدسي، المطهر بن طاهر، (ت نحو 355 هـ).
البدء و التاريخ ، ط (بدون)، 6ج، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت.).

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت 845هـ) .
المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ط 1، 3 ج، (تحقيق الدكتور محمد زينهم، مديحة الشرقاوي)، مكتبة مدبولي،

القاهرة، 1998م.

- إبن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي المصري، (ت 804 هـ).
طبقات الأولياء، ط2، 1ج، (تحقيق نور الدين شريبة)، دار المعرفة، بيروت، 1986م.

- المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، (ت 1031 هـ).
الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية أو طبقات المناوي الكبرى، ط (بدون)، 4ج، 2م، (تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د. ت.) .

- إبن النجار، محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن البغدادي، (643هـ).
ذيل تاريخ بغداد، ط 1، 5 ج، 5 م، (دراسة و تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، منشور مع كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي في المجلدات الخمسة ذوات الأرقام 16، 17، 18، 19، 20، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

- نظام الملك ، الحسن بن علي الطوسي، (ت 485 هـ).
سياست نامه أو سير الملوك، ط 2، 1 ج، (ترجمة الدكتور يوسف حسين بكار)، دار الثقافة، الدوحة – قطر، 1987.

- إبن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني الحنبلي البغدادي،(ت 629 هـ).
كتاب التقييد لمعرفة الرواة و السنن و المسانيد، ط2،1ج، (تصحيح وتعليق ألطاف حسين، تنقيح محمد عظيم الدين)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن – الهند، 1983م.

- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان الغزنوي، (ت 465 هـ).
كشف المحجوب، ط (بدون)، 1 ج، (دراسة وترجمة و تعليق دكتورة سعاد عبد الهادي قنديل)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1974.

- الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، (ت611هـ).
الإشارات الى معرفة الزيارات، ط 1، ج 1، (تحقيق الدكتور علي عمر)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002م.

- اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي اليمني المكي، (ت 768 هـ) .
مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط4،1ج، (وضع حواشيه خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية الملقب كفاية المعتقد ونكاية المنتقد،ط2، 1ج، (تحقيق وتصحيح ابراهيم عطوه عوض)، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1990م.

روض الرياحين في حكايات الصالحين، ط (بدون)، 1ج، (تحقيق محمد عزت)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د. ت.).

❖ ياقوت الحموي، (ت 626هـ).
معجم الأدباء ارشاد الأريب الى معرفة الأديب، ط1، 7ج، (تحقيق الدكتور احسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.
معجم البــلدان، ط (بدون)، 5 ج، دار الفكر، بيروت، (د. ت.).

قائمة المراجع العربية و المترجمة / الكتب

المراجع العربية

- البغدادي، السيد محمد سعيد الراوي (ت 1354 هـ/1936 م)، (1997).
تاريخ الأسر العلمية في بغداد، ط 1، 1ج، (حققه وعلق عليه الدكتور عماد عبد السلام رؤوف)، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية العامة).
- الجالودي، عليان عبد الفتاح محمد، (1996).
تطور السلطنة و علاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي (447 هـ/ 1055 م – 590 هـ / 1193 م). رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- جواد، الدكتور مصطفى، وسوسة، الدكتور أحمد، (1958).
دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً، ط (بدون)، 1 ج، بغداد: المجمع العلمي العراقي.
- الحسين، الدكتور قصي، (1993).
من معالم الحضارة العربية الاسلامية، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- حسين، يحيى أحمد عبد الهادي، (1992).
الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير (575 – 656 هـ). رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية، عمان.
- الدسوقي، عمر، (د. ت.).
الفتوة عند العرب، ط (بدون)، 1 ج، القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
- الدوري، الدكتور عبد العزيز، (2007).
دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ط 1، 1ج، (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري رقم 4)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- السوداني، مزهر عبد، (1980).
الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ط (بدون)، 1 ج، بغداد: دار الرشيد للنشر.
- عفيفي، الدكتور أبو العلا، (1963).
التصوف الثورة الروحية في الإسلام. ط 1، 1ج، القاهرة: دار المعارف.

- العمادي، الدكتور محمد حسن عبد الكريم، (1997 او بعدها).
خراسان في العصر الغزنوي، ط (بدون)، 1 ج، اربد – الاردن : مؤسسة حماده للخدمات والدراسات الجامعية ودار الكندي للنشر و التوزيع.
- عواد، كوركيس، (1986).
خزائن الكتب القديمة في العراق منذ اقدم العصور حتى سنة 1000 للهجرة، ط 2، 1ج، بيروت: دار الرائد العربي.
- الكيلاني، الدكتور ماجد عرسان، (2002).
هكذا ظهر جيل صلاح الدين و هكذا عادت القدس، ط 3، 1 ج، دبي - الامارات العربية المتحدة: دار القلم للنشر والتوزيع.
- محبوبة، دكتور عبد الهادي محمد رضا، (1999).
نظام الملك الحسن بن علي بن إسحق الطوسي (408 / 485 هـ) كبير الوزراء في الأمة الإسلامية : دراسة تاريخية في سيرته و أهم أعماله خلال استيزاره، ط 1، 1ج، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- محمد، الدكتور عبد العزيز، (د. ت.).
الفتوة في المفهوم الاسلامي: دراسة في الاخلاق الاسلامية، ط (بدون)، 1ج، الاسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- مجموعة من الباحثين، (2000).
بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
- النجار، الدكتور عبد المجيد، (1983).
المهدي بن تومرت: حياته و آراؤه و ثورته الفكرية و الاجتماعية وأثره
بالمغرب، (رسالة دكتوراة منشورة). ط 1، بيروت: دار الغرب الاسلامي.

المراجع المترجمة الى العربية

- بروكلمان، كارل، (1968).
تاريخ الشعوب الاسلامية، ط 5، 1ج، (نقله الى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي)، بيروت: دار العلم للملايين. ـــ، (د. ت.).

تاريخ الأدب العربي، 6ج، (نقله الأجزاء 1، 2، 3 الى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، ونقل الجزء 4الى العربية السيد يعقوب بكر، و رمضان عبد التواب)، ج1/ط 5، ج2 /ط 4، ج 3، 4/ط 3، ج 5/ط (بدون)، ج 6/ط (بدون)، القاهرة: دار المعارف.

- جيب، هـ. أ. ر.، والعوا، عادل، (1977).
علم الاديان و بنية الفكر الاسلامي، ط 1، بيروت- باريس: منشورات عويدات.

- خاتشاتريان، الكساندر، (1998).
أهل الفتوة و الفتيان في المجتمع الاسلامي، ط 1، 1ج، بيروت: المركز العربي للابحاث والتوثيق.

- دوزي، رينهارت، (1980 – 2000).
تكملة المعاجم العربية، ط1، 11ج، (نقله الى العربية و علق عليه الدكتور محمد سليم النعيمي)،1980(ج1، ج2)،1981 (ج3، ج4)، 1982(ج5)، (ج6 د. ت.)، 1991 (ج7)، 1997 (ج8)، 1999 (ج9)، 2000 (ج10)، (ج11؟)، بغداد: وزارة الثقافة والاعلام.

- سزكين، فؤاد، (1991).
تاريخ التراث العربي، ط (بدون)، 10ج، 3 م، (نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، راجعه عرفه مصطفى وسعيد عبد الرحيم)، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية.

- شترك، الحسيني، السيد عبد الرزاق، الدوري، عبد العزيز، (1984).
بغـــداد. ط 1، 1ج، كتب دائرة المعارف الإسلامية رقم 15، (لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: ابراهيم خورشيد، الدكتور عبد الحميد يونس، حسن عثمان)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة.

- شيمل، آنا ماري، (2006).
الأبعاد الصوفية في الاسلام و تاريخ التصوف، ط1، 1ج، (ترجمة محمد اسماعيل السيد، ورضا حامد قطب)، كولونيا – المانيا: منشورات الجمل. ظهرت الطبعة الانجليزية الاولى سنة 1975 والالمانية سنة 1979.

- لسترنج، كي، (1985).
بلدان الخلافة الشرقية. ط2، 1ج، (نقله إلى العربية وعلق عليه ووضع

فهارسه بشير فرنسيس، كوركيس عواد)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- العش، الدكتور يوسف، (1991).
دور الكتب العربية العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط. ط1، (ترجمه عن الفرنسية نزار أباظة، محمد الصباغ)، بيروت: دار الفكر المعاصر.

- ماسينيون، لويس، (2004).
آلام الحـلاج. ط1، 4ج،1م، (ترجمة الحسين مصطفى الحلاج)، بيروت: شركة قدمس للنشر و التوزيع.

- مقدسي، جورج، (1994).
نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين و في الغرب. ط1، 1ج، (ترجمة محمود سيد محمد)، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، مركز النشر العلمي.
- ـــ ، (1984).
خطط بغداد في القرن الخامس الهجري. ط (بدون)،1ج، (ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي)، بغداد: المجمع العلمي العراقي.

- نيكولسون، رينولد أ.، (1947).
في التصوف الإسلامي و تاريخه. ط (بدون)، 1ج، (نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفي)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

مراجع باللغة الانجليزية و الفرنسية

Arburry, A. J., (1970).
Sufism: an account of the mystics of Islam.
New York: Harper & Row.

The Encyclopaedia of Islam (New Edition), B. Lewis, CH. Pellat and J. Schacht (ed.'s). Vol. II (C- G). Leiden: E. J. Brill, 1965.
(Futuwwa), pp, 961- 969, by: FR. Taeschner.
The Encyclopedia of Islam and The Muslim World, II Vol., Richard C. Martin (ed.), Macmillan Reference USA, New York, 2004. (Vol.1 A-L. Vol.2 M-Z)
Makdisi, George, (1963).

Ibn 'Aqil et la Resurgence de l' Islam Traditionalist AU XIe SIECLE (Ve siecle de l' Hegire).
Damas: Institut Francais de Damas.
Muhamad, Abdul Munim Rashad, (1963).

The Abbaside Caliphate (575/ 1179- 656/ 1158).
Unpublished thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. The School of Oriental and African Studies, The University of London (SOAS), London.
Saunders, J. J., (1965).

A History of Medieval Islam.
London & New York: Routledge.
Trimingham, J. S., (1965**).**

Islam in The Sudan.
London: Frank Cass & Co. Ltd.
Trimingham, J. Spencer, (1971).

The Sufi Orders in Islam.
London: Oxford University Press.

الموسوعات و الدوريات و المجلات العربية و المترجمة

* الآلوسي، عادل، (1973).

مدخل لدراسة الربط الاسلامية. مجلة المورد العراقية، السنة الثانية، حزيران (2)، وزارة الاعلام، بغداد، ص 23 – 32.

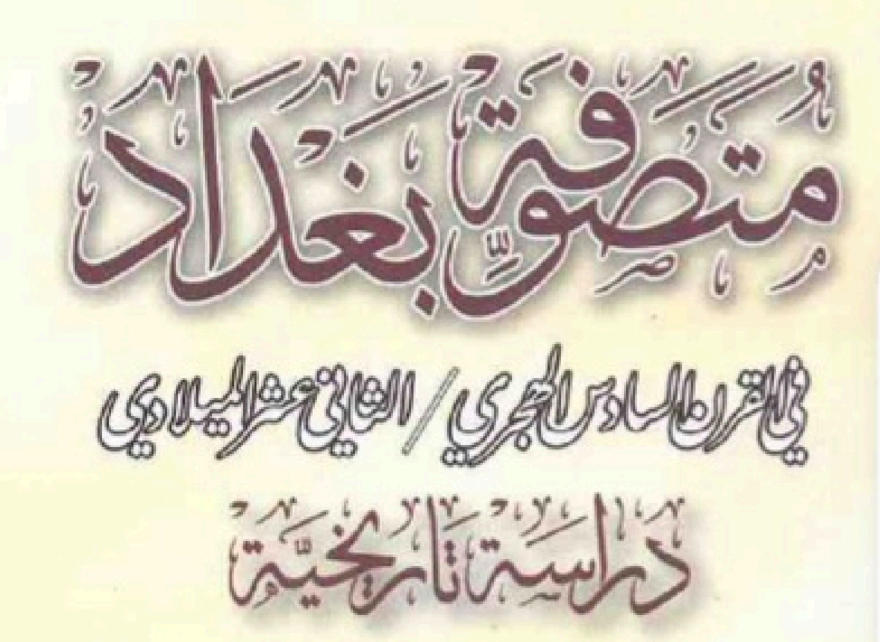
* دائرة المعارف الاسلامية، تحرير هوتسما، م. ت.، باسيت، أرنولد ر.، هارتمان، ر.(إعداد وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، الدكتور عبد الحميد يونس)، مركز الشارقة للابداع الفكري، الشارقة، (د. ت.). المــواد:
ا. (التصوف).
ب. (طريقة)،
ج. (الزاوية)،
د. (الخرقة)،
هـ. (درويش)،
و. (الرباط).

* الدوري، الدكتور عبد العزيز، (1959) .
نشوء الأصناف و الحرف في الاسلام. مجلة كلية الآداب، حزيران (1)، بغداد. ص 1 – 37.

* ـــ، (1997).
دور الوقف في التنمية.
مجلة المستقبل العربي، 20 (221)، 4 – 26.

* شابي، بروفسورة جاكلين، (1998).
عبد القادر الجيلاني بين الحقيقة التاريخية و الأسطورة الأدبية.
(ترجمة الدكتور حسن سحلول)، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، السنة (18) كانون الثاني (70)، دمشق. نسخة الكترونية طبعت بتاريخ 14 / 9 / 2004.

* يوسف، شريف، (1975).
تاريخ فن العمارة العربية الاسلامية: مدارس هذا الفن و الفترات الكبرى لتطوره. مجلة المورد العراقية، المجلد 4 (2)، وزارة الاعلام، بغداد. ص25-33.



هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب ظاهرة التصوف البغدادي في القرن السادس الهجري. وهي قضية تستحق البحث لما فيها من معالم بارزة في تاريخ التصوف، وتعطي صورة عن قرن كان فيه من أعلام التصوف: الشيخ عبد القادر الكيلاني، والشيخ أحمد الرفاعي، والشيخ أبي النجيب السهروردي وفي هذا القرن وفي بغداد لقي التصوف رعاية الدولة، وتجاور الفقه مع التصوف، وكان هذا القرن مقدمة لما بعده من نشوء الطرق الصوفية التي كان لها انتشار واضح في كثير من البلاد الإسلامية.

ومما يزيد في قيمة هذا الكتاب الذي بذل فيه مؤلفه وسعه، أنه كتب تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري، فهو في الأصل رسالة نال بها المؤلف درجة الماجستير.

والأمل أن يكون هذا الكتاب إضافة مهمة في جلاء حلقة من حلقات تاريخنا الفكري والتربوي والاجتماعي.

د. مأمون فريز جرار



دار المأمون للنشر والتوزيع

العبدلي - عمارة جوهرة القدس
تلفاكس: ٤٦٤٥٧٥٧
ص.ب: ٩٢٧٨٠٢ عمان ١١١٩٠ الأردن
E-mail: daralmamoun@maktoob.com

